 Thomasius

Christi Person und Werk.

Darstellung

der

evangelisch-lutherischen

Dogmatik

vom Mittelpunkte der Christologie aus.

Von

G. Thomasius,

Dr. u. ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Zweiter Theil.

Die Person des Mittlers.

Erlangen,

Verlag von Theodor Bläsing.

1855.

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Vorwort.

Die Erscheinung des zweiten Bandes der Christologie hat sich länger, als mir lieb ist, verzögert. Indem ich ihn ausgehen lasse, sehe ich mich gedrungen, an den freundlichen Leser dieselbe Bitte zu stellen, mit der ich den ersten Band begleitet habe, die Bitte: die Paragraphen zunächst in ihrem einfachen Zusammenhang mit Uebergehung der biblischen und dogmenhistorischen Ausführungen zu lesen. Ich möchte dies um so mehr wünschen, als es mir nicht gelungen ist, das Geschichtliche dem Dogmatischen so einzuordnen, daß sich beides vollständig deckt. Die Natur der Sache, der Gang der Geschichte gestattete es nicht. Und doch mußte mir hier, noch mehr als im ersten Theile, daran gelegen sein, das Verhältniß meiner Darstellung zu der geschichtlichen Gestalt und Bewegung des Dogma aufzuzeigen. Ich weiß recht wohl, daß ich nach dieser Seite die Geduld der Leser mehr als billig in Anspruch nehme. Aber einerseits war diese historische Ausfüh-

rung mir selbst ein persönliches Bedürfniß, andrerseits konnte ich mich auf keine bereits vorliegende quellenmäßige Arbeit über die lutherische Christologie berufen, zumal mir das Werk Dorners erst spät zu Gesichte kam. Was die Eigenthümlichkeit meiner Auffassung der Menschwerdung betrifft, so betrachte ich sie als einen Versuch und will sie auch so angesehen wissen; allerdings nicht dem Grundgedanken nach, denn dessen Schriftmäßigkeit steht mir fest — außerdem würde ich es nicht gewagt haben, mit ihm hervorzutreten; — aber die Aus- und Durchführung der Sache macht keinen andern Anspruch, als ein Versuch zu sein. Als einen solchen übergebe ich ihn der Prüfung. Möchte er als ein ächter und haltbarer Stein zu dem Bau des Dogma erfunden werden; möchte die Arbeit als ein organisches Gewächs aus dem Glauben der Kirche, der ich diene, sich erweisen, und wenigstens einstweilen Handlangerdienste thun, bis die rechten Baumeister kommen.

Der dritte Band, der das Werk beschließen soll, wird, so Gott Zeit und Kräfte schenkt, bald nachfolgen.

Erlangen, den 15. August 1855.

Der Verf.

Inhaltsverzeichniß.

Zweiter Abschnitt.

Christi Person und Werk.

Einleitung.

§. 34.

Indem wir an die Darstellung der Christologie gehen, knüpfen wir zunächst erinnerungsweise den Zusammenhang mit dem Vorherigen an.

Die Erscheinung Christi in der Welt ist die große Thatsache, auf die es mit der Offenbarung Gottes an die Menschheit von Anfang an abgesehen war: der Mittelpunkt der gesammten Heilsgeschichte, hineingestellt in die Mitte der Zeiten, der Abschluß des Alten, der schöpferische Anfang eines Neuen, durch alles Frühere vorbereitet, alles Nachfolgende bedingend und bestimmend (§. 32. 33). Und wie der geschichtliche Mittelpunkt, so ist sie zugleich der innere Grund der gesammten Heilsoffenbarung, das Factum, welches die Menschheit selbst erst zum Object der göttlichen Gnade macht und deren Bezeugung an ihr rückwärts wie vorwärts vermittelt; rückwärts: denn die gesammte prophetische Verkündigung des A. Bundes weist nicht nur auf diese Thatsache als auf das Ziel der Wege Gottes hin, sondern sie ruhet selbst schon auf ihr, als einer

im göttlichen Rathschluß ewig vorhandenen; vorwärts: denn die gesammte apostolische Verkündigung ist nichts, als Zeugniß von dem was der Menschheit in Christo gegeben ist. So kommt seiner Erscheinung in der Welt eine Bedeutung wie keiner andern Thatsache zu: sie ist im eminentesten Sinne das Centrum der Welt- und Heilsgeschichte (§. 31).

Diese Thatsache läßt sich nun weder aus dem Wesen Gottes, noch aus der Idee der Menschheit, noch aus der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geschlechts als eine schlechthin nothwendige ableiten, ohne den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens zu alteriren.

Es ist nicht eine an sich seiende Identität göttlichen und menschlichen Wesens, welche darin nur zum Bewußtsein käme; es gibt keine solche an sich seiende Identität, und keinen Proceß, durch welchen hindurch sie sich mit sich selbst vermittelte, denn Gott ist die absolute Persönlichkeit und als diese in sich selbst vollendet, die Menschheit aber seine Kreatur, und als solche kein Moment seines Begriffes, nicht wesenseins mit Gott, vielmehr Product seines Willens, Werk seiner Hände, bestimmt, die absolute Persönlichkeit in den Schranken der Endlichkeit abbildlich darzustellen (I. Thl. S. 130. 159 ff.).

Eben so wenig ist es die Realisirung der Idee der Menschheit, worin die Bedeutung dieser Thatsache aufgienge, oder die Vollendung der Schöpfung, welche sie mit Nothwendigkeit forderte; denn obwohl der Menschheit mit der Schöpfung ein erst noch zu erreichendes Ziel gesetzt war, so bedurfte es doch zur Erreichung desselben, ohne Dazwischenkunft der Sünde, keiner wesentlich neuen Veranstaltung von Seiten Gottes, weil der Mensch schon kraft der Schöpfung alle die Bedingungen seiner bestimmungsmäßigen Selbstvollendung besaß. Er wäre auf dem Wege einer normalen Entwicklung geworden, was er werden sollte. (Vgl. I. S. 161. 216 ff.).

Erst der Eintritt der Sünde hat die Sendung des

Sohnes Gottes nothwendig gemacht, und auch dies nur insofern, als es kein anderes Mittel gab, um den durch die Sünde entstandenen Zwiespalt zwischen Gott und der Menschheit zu lösen und die Gemeinschaft mit ihm in ihr wiederherzustellen. Es ist der ewige Rathschluß der freien, erbarmenden Liebe Gottes über das sündige und außerdem rettungslos verlorne Geschlecht, der sich darin erfüllt; die höchste, wundervollste That dieser Liebe.

Allerdings will Gott durch diese Liebesthat nicht nur die Sünde mit ihren Folgen in der Menschheit aufheben, und nicht nur was durch den Fall verloren gegangen ist restituiren; die Wiederherstellung des Verlorenen auf dem Wege der Versöhnung und Erlösung soll zugleich das Mittel werden, um die Menschheit zu jener geistleiblichen Verklärung zu führen, zu welcher mit der Schöpfung nur erst die reale Möglichkeit gegeben war, das Mittel zur vollständigen Erfüllung des ewigen Gotteswillens über die Menschheit und über die Welt, deren Centrum die Menschheit ist: Erneuerung und Zusammenfassung des ganzen Universums unter Einem Haupte zu Einem Gottesreiche, — so weit reicht die Tragweite dieser Thatsache in ihren Wirkungen. §. 25. 26. Dennoch aber ist sie allein mit Rücksicht auf die eingetretene Sünde von Gott gewollt, dennoch hat sie in der Versöhnung und Erlösung der Welt ihr eigentliches Telos, und erscheint um deswillen nur um so wunderbarer und herrlicher.

Schon hieraus erhellt, wie eng Christi Person und Werk ineinander verflochten sind. Beide verhalten sich nicht blos wie Zweck und Mittel, sondern in jedem ist auch schon das andere enthalten. Das Werk ist nichts als die Selbstbezeugung, die Lebensbethätigung der Person; die Person, als wirkliche, lebendige gedacht, nichts als die leibhaftige persönliche Vermittlung und Versöhnung.

Für die Darstellung selbst müssen wir allerdings beides

1 *

scheiden, und zunächst von der Person, sodann von dem Werk des Mittlers handeln, weil dieses dem innern Verhältniß nach jene zur Voraussetzung hat; aber dies darf und kann doch nur so geschehen, daß wir beide in steter Beziehung auf einander betrachten — beidemale im Grunde dasselbe Object, nur unter einem andern Gesichtspunkt.

Und zwar nehmen wir unsern Ausgangspunkt dafür in dem Werke, näher in der durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott, welcher wir im Glauben an ihn erfahrungsmäßig theilhaftig sind. Aus dieser Gemeinschaft wird es sich ergeben, was es um die Person des Mittlers ist. So zu verfahren fordert das Prinzip unserer ganzen Darlegung, und eben dies ist der Weg, auf dem die lutherische Kirche ihre Christologie entwickelt hat.

Der Schriftbeweis für die positive Aussage des christlichen Glaubens über die Erscheinung Christi im Fleisch, als einer That der freien Liebe Gottes zur Rettung eines durch eigene Schuld dem Verderben anheimgefallenen Geschlechtes, ist bereits §. 22 u. 31 geführt. Vgl. Matth. 18, 11. 20, 28 *σῶσαι τὸ ἀπολωλός*, Joh. 3, 16 *οὕτω ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον* u. s. w. Eph. 3, 10, 11 *πρόθεσις, ἣν ἐποίησεν (ὁ θεός) ἐν Χριστῷ Ιησοῦ*. — Die unendliche Tiefe und Höhe dieser Liebesoffenbarung wird durchweg aus dem unzertrennlichen Doppelgedanken erwiesen, daß es der eingeborene, der eigene Sohn ist, welchen Gott gegeben hat, und daß er ihn an die Welt (als eine Gabe Joh. 3, 16) zur Erlösung der Welt, für die Verlorenen, Unwürdigen, ja für die Feinde hingegeben hat, 1. Joh. 4. 9. 10. Röm. 5, 8. 8, 32.

Die Christenheit kennt sie aus eigenster Erfahrung; darum geht ihr Lob durch die Kirche aller Zeiten hindurch, am reinsten und lautesten aber klingt es wieder in den Liedern der evangelischen Kirche und in der Pfingstpredigt Luthers über Joh. 3, 16

Kirchenpostille, Bd. 6, 321: „Dieß ist der besten und herrlichsten Evangelien eines, wie sie sonderlich S. Johannes pflegt zu schreiben, das wohl werth wäre, mit güldenen Buchstaben nicht auf Papier, sondern, wo es sein könnte, ins Herz zu schreiben, und sollte billig eines jeden Christen tägliche Lection und Betrachtung sein, in seinem Gebete ihm vorzusprechen, seinen Glauben zu stärken, und sein Herz damit zu erwecken zur Anrufung; denn es sind Worte, die da können aus Traurigen fröhlich, aus Todten lebendig machen, so nur das Herz festiglich daran glaubet ... das aber muß ein Herz sein, das da fassen kann mehr, denn Himmel und Erde vermag zu begreifen".

In welchem Sinne die absolute Nothwendigkeit dieser Thatsache verneint werden müsse, hat der erste Theil gezeigt; es kann sich also nur mehr um die relative Nothwendigkeit, d. h. darum fragen, ob sie unter Voraussetzung der eingetretenen Sünde zur Welterlösung schlechthin nothwendig gewesen sei, oder ob Gott diese auch auf einem andern Wege haben aus- und durchführen können? So gefaßt ist die Frage zu abstrakt, als daß man eine direkte Antwort der Schrift darauf erwarten dürfte; indirect bejaht sie jedoch dieselbe, wenn sie Hebr. 2, 11—15 zeigt, „zwar nicht, daß der Sohn Gottes, um Messias zu werden, habe Mensch werden müssen, doch aber, daß der Heiland eben deshalb Mensch wie wir geworden, weil er sterben mußte, um uns vom Tode frei zu machen" *). Und unter ähnlichen Gesichtspunkten ist sie von jeher vielfach besprochen worden, sowohl in der alten Kirche, als in der protestantischen; in der alten fast durchgängig so, daß man den letzteren Theil der Frage bejahte und nur die Gotteswürdigkeit und Angemessenheit der Menschwerdung zum Zweck der Erlösung vertheidigte (non alium quidem modum possibilem Deo defuisse, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem alium non fuisse), in der protestantischen so, daß man

*) Hofmann Schriftbew. 1, 2. S. 273.

ihn, dem Vorgange Anselms folgend, verneinte, z. B. Gerhard Loci IV, 420. Für uns liegt jedoch diese Argumentation, die ohnehin eine ausgeführte Theorie der Erlösung erfordert, hier zu weit ab; denn dem Gläubigen als solchen genügt es zu wissen, was Gott in Christo an ihm gethan hat und fortwährend an ihm thut. Indem wir daher jene Frage vor der Hand auf sich beruhen lassen, gehen wir mit dieser Voraussetzung, als dem Erfahrungsmäßigen, an die Person Christi. Und auch bei diesem Verfahren haben wir die Schrift für uns.

Denn diese redet im A. u. N. Testamente nirgends von der Person des Mittlers ohne von dem Werk. Letzteres ist ihr durchweg die Hauptsache, und gibt ihr immer erst den Anlaß zu ihren Aussagen über erstere. Und das wieder nicht so, als wüßte sie irgend etwas über den Zweck seiner Sendung und Offenbarung in der Welt, abgesehen von der Beziehung auf die Sünde, von der Errettung und Wiederherstellung der verlorenen Welt. Die neueren christologischen Darstellungen, welche zwischen demjenigen, was dem bezeichneten Zwecke dient, und zwischen demjenigen, was Christus auch abgesehen davon der Welt gewesen sein würde, unterscheiden, haben die Schrift wider sich.

I.

Die Person des Mittlers.

Grundlegung.

§. 35.

Die Gemeinschaft, in der wir als Christen mit Gott stehen, ist eine gegenwärtige, thatsächliche, ein persönlicher Wechselverkehr mit Gott. Von ihm begnadigt und geliebt, wissen wir uns als seine Kinder, von seinem Geiste beseelt, und verkehren in kindlichem Vertrauen, in Gegenliebe, in Gebet mit ihm. Der Vermittler dieser Gemeinschaft aber ist Christus, der lebendige, persönliche Christus. Durch ihn sind wir mit Gott versöhnt, in ihm haben wir Gott zum Vater, aus seiner Fülle fließen uns die Ströme göttlicher Gnade und die Kräfte des heiligen Geistes zu; durch ihn beten wir zu, verkehren wir mit dem Vater. Eben dadurch, daß wir in persönlicher Gemeinschaft mit Christus stehen, stehen wir in persönlicher, thatsächlicher Gemeinschaft mit Gott (§. 1. S. 2. §. 12. S. 17). Er ist das lebendige Band derselben.

Diese gegenwärtige Gemeinschaft aber weist rückwärts und vorwärts: rückwärts auf die Thatsache der geschichtlichen Erscheinung und Erlösungsthätigkeit Christi im Fleisch, durch deren gläubige Aneignung wir in das Verhältniß zu Gott eintraten, in dem wir als Christen leben; vorwärts auf eine künftige Vollendung im Zusammenhange mit einer entsprechenden Verklärung der Welt.

Gehen wir nun von dem Mittleren, als von dem Erfahrungsmäßigen, von dem thatsächlichen Verhältniß, in dem wir zu Christus und durch ihn zu Gott stehen, aus, so ist dieses offenbar nur deshalb und nur dadurch möglich und

wirklich, daß Er selbst, der Mittler, einerseits mit Gott, andrerseits mit uns, den Versöhnten, persönlich eins ist; eins mit Gott, als Glied der heiligen Trias, eins mit uns, als Glied unsres Geschlechtes: beiden Seiten wesentlich angehörig. — Das erste Moment, die wesentliche Einheit Christi mit Gott, ist uns nach dem Früheren (I, §. 48) bereits gewiß und auch allgemein anerkannt in der christlichen Kirche. Wie könnte auch von einer durch Christus vermittelten persönlichen Gemeinschaft Gottes mit uns, von einer Liebe Gottes in Christo gegen uns, von einer Mittheilung göttlichen Lebens durch Christus an uns auch nur die Rede sein, wie könnte es eine erfahruugsmäßige Einwohnung Christi in uns, welche zugleich Einwohnung des Vaters und des h. Geistes ist, geben, wäre er nicht selber göttlichen Wesens, göttliche Persönlichkeit, trüge er nicht die absolute Gottesfülle in sich! Das andere Moment, die wesentliche Einheit des Mittlers mit uns, hebt man zwar häufig nur da hervor, wo es sich um die objective Herstellung der Gemeinschaft mit Gott durch die Thatsache der einmaligen Versöhnung handelt, allein es ist von nicht geringerer Bedeutung für den subjectiven Bestand derselben. Denn gerade auf der Identität dessen, der einst für uns gestorben ist und jetzt für uns lebt, beruht die Begründung, die fortwährende Erhaltung und Erneuerung unsers Gnadenstandes: das Wohlgefallen Gottes an uns ist immerzu durch sein absolutes Wohlgefallen an dem Menschen Jesus, als der leibhaftigen, persönlichen Versöhnung, vermittelt, die Liebe des Vaters zu uns geht nur durch das Herz des Menschgewordenen hindurch, und eben so haben auch wir nur in ihm den stetigen Zugang zum Vater. Gerade deshalb, weil wir Christum auch jetzt noch uns menschlich verwandt, menschlich nahe wissen, wagen wir es, seine Vertretung bei Gott für unsre täglichen Sünden in Anspruch zu

nehmen, in allen Anliegen uns unmittelbar an ihn, wie an einen theilnehmenden, mitfühlenden Freund zu wenden; in seinem fortwährenden Menschsein liegt der heiligste, der zarteste Trost für jedes bekümmerte Herz. Noch mehr — die noch wesenhaftere und realere Gemeinschaft mit Christo, welche die Sacramente gewähren, die eigenthümliche Wirksamkeit dieser Gnadenmittel, die den Gliedern seiner Gemeinde gottmenschliches Leben mittheilen, jene unio mystica, wie es die kirchliche Sprache nennt, hat wie seine Gottheit, so auch seine Menschheit zur Voraussetzung und steht und fällt mit ihr. Kurz, es ist die Voraussetzung, oder vielmehr die Grundbedingung unsers christlichen Glaubens, daß Christus einerseits mit Gott, andrerseits mit uns in wesentlicher Gemeinschaft steht; eben dadurch ist er der Mittler.

Dasselbe ergibt sich, wenn wir zweitens von dem gegenwärtigen Gemeinschaftsverhältniß mit Gott in Christo rückwärts blicken auf die geschichtliche Vermittlung desselben. Diese Rückbeziehung bildet ein integrirendes Moment unsers Glaubens. Denn begründet ist jenes Verhältniß bei Allen, die wirklich d. h. persönlich darein getreten sind, durch die Rechtfertigung; die Rechtfertigung aber ist wesentlich nichts anders, als die Zueignung dessen an unsre Person, was durch die einmalige Versöhnungsthat Christi dem ganzen Geschlechte objectiv erworben ist. Auf ihr stehen wir mit unserm Glauben, im Hinblick auf sie betet die Gemeinde: „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält". Nun beruht aber die ganze Bedeutung dieser Thatsache darauf, daß sie eben so göttliches als menschliches Thun ist; denn ein ewiges, die gesammte Menschheit umfassendes Verhältniß konnte sie nur dann stiften, die Todesschuld des Geschlechtes, die Sünde der Welt nur dann tilgen und überwinden, wenn in ihr eine That des ewigen Gottes, eine That dessen, der

Schöpfer, Herr und Richter des Geschlechtes ist, sich vollzog; und sie gehört uns wahrhaft nur dann an, wenn sie zugleich eine wahrhaft menschliche ist, die für uns und an unsrer Statt geschah. Als ein blos göttlicher Vorgang entbehrte sie der geschichtlichen Realität, als ein blos menschlicher fehlte ihr die weltversöhnende Kraft. Nur als göttlich=menschliche ist sie wirklich mittlerisch. Ein göttlich=menschliches Thun aber hat zur Voraussetzung ein Subject, welches eben so wesentlich eins mit Gott als mit der Menschheit ist, ein Subject, in welchem göttliche Persönlichkeit und menschliche Art sich zur lebendigen Einheit durchdringen.

Was endlich den letzten Punkt betrifft, so tragen wir in unserer gegenwärtigen Glaubensgemeinschaft mit Gott die Gewißheit einer künftigen Vollendung derselben sowohl nach der persönlichen als nach der natürlichen Seite unseres Lebens, näher die Gewißheit einer völligen Befreiung von Allem, was sie jetzt noch stört: von der Macht der Sünde, des Todes und des Argen, — die Erwartung einer dereinstigen Verklärung in das Bild Gottes nach Seele und Leib, eines künftigen Reiches der Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit allen Erlösten: das ist der Inhalt unserer Christenhoffnung — und diese Hoffnung ruhet abermal ganz auf der Person Christi; sie ist wesentlich Hoffnung auf ihn, auf seine Zukunft; ja Er selbst ist die Hoffnung unserer Zukunft. Denn nur er, der die Gemeinschaft gestiftet hat, kann sie siegreich zum Schlusse führen. Der ganze gegenwärtige Stand unsers christlichen Lebens und die ganze Geschichte seines Reiches auf Erden mit ihren Kämpfen und Leiden, wäre ohne diesen Abschluß ein räthselhaftes Bruchstück, ein Anfang ohne Ende, eine Thränensaat ohne Ernte. Die Kirche ist seiner Zukunft gewiß. Sie hat die Verheißung, Ihn, an den sie glaubt, dereinst mit ihren Augen zu schauen, durch ihn aus dem Leidensstand zur Herrlichkeit erhoben zu werden. Dieß ist das Ziel ihrer Sehnsucht.

Daher ihr unablässiges Gebet: „Komm, Herr Jesu." Mit diesem Gebete meint sie den Menschensohn, denselben, der uns als Mensch erlöst und geliebt hat, der als Mensch unsere Gemeinschaft mit Gott fortwährend vermittelt, aber auch mächtig über alle feindlichen Gewalten ist, der Ueberwinder des Todes und des Argen, der Richter über Lebendige und Todte, ihr Gott und Herr. So kommen wir auch von da aus auf den obigen Satz zurück; die Glaubenshoffnung des Christen ist nichts, wenn Christus nicht eben so Mensch als Gott ist: gottmenschliche Person.

Eine gottmenschliche Person, setzen wir hinzu, und heben damit einen weitern, unserm Glauben nicht minder wichtigen Punkt hervor. Denn ist es nicht Eine Person, Ein Christus, in dem sich göttliches Wesen und menschliche Art zu persönlicher Einheit und gemeinsamer Thätigkeit durchdringen, so verlieren alle bisher genannten Momente sofort wieder ihre Bedeutung. Sie sind dann nicht mehr gottmenschliche, sondern theilen sich in göttliche und in menschliche, sie gehen nur gleichsam nebeneinander her, gehören nur entweder der einen oder der andern Seite, nicht aber beiden zumal an — und damit ist ihnen der innerste Nerv abgeschnitten. Dieß gilt sowohl von den vergangenen als von den währenden und künftigen Acten der Mittlerschaft. In ersterer Hinsicht sagen wir mit Luther: „Wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland", in letzterer: „daß Christus allewege bei seiner Gemeinde auf Erden sein, und nicht nur seiner göttlichen, sondern auch der Natur nach, nach welcher er uns am nächsten, als unser Freund und Bruder uns zugethan und verwandt ist, in Gnaden mit uns handeln wolle — der schöne und nothwendige Trost wird uns genommen, so man lehrt, daß er allein nach seiner göttlichen Natur auf Erden zugegen sein könne". Wir setzen hinzu: Fällt in Christo das

Gottsein und Menschsein auseinander, so gibt es überhaupt eine vollständige Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm und eine reale Immanenz seiner in ihnen nicht. Was wir wirklich, persönlich an ihm haben, ist dann immer nur die göttliche Seite seines Wesens; was wir von ihm empfangen, sind immer nur göttliche Einwirkungen oder Mittheilungen; die menschliche Natur, an der uns doch so unendlich viel gelegen ist, bleibt uns in jenseitiger Ferne. Sie verliert überhaupt ihre währende Bedeutung. Nur für die geschichtlich vergangene Erlösungsthat erscheint sie von Wichtigkeit — für sein gegenwärtiges Verhalten zu uns und für unser gegenwärtiges Verhältniß zu ihm ohne Belang.

Nach allen Seiten hin sind es also die tiefsten praktischen Interessen, die uns dringen, die Person des Mittlers als eine lebendige Einheit, als ein einheitliches Ich, als *Eine gottmenschliche Person* zu denken. Jeder Dualismus, der Göttliches und Menschliches in ihm so auseinanderhält, daß die Einheit der Person zerstört und die Thätigkeit derselben gespalten wird, beeinträchtigt die wesentlichsten Momente unsers Glaubens; jedes Vorstellung widerspricht unserm christlichen Bewußtsein, die das Bekenntniß verwehrt: „*Der Mensch Jesus Christus ist Gott*".

Wir können demnach für die Behandlung der Christologie den Kanon aufstellen: daß jede Auffassung der Person des Mittlers eine irrige sei, welche *entweder die Realität seiner Gottheit*, oder die *Wahrheit seiner Menschheit*, oder die *Einheit seiner Person gefährdet*.

Zugleich aber hat sich uns mit dem Obigen noch ein zweites Moment ergeben, das gleichfalls für die folgende Entwicklung von durchgreifender Bedeutung sein wird: der *Unterschied zwischen einem zwiefachen Stande des Mittlers*. Denn ein anderer muß der Zustand sein, von welchem

aus er uns die Gemeinschaft mit Gott fortwährend vermittelt, und ein anderer, in dem er sie für uns objectiv begründet hat. Jetzt ist er uns gottmenschlich nahe, wo wir ihn suchen, jetzt lebt er wie im Himmel, so auch in seiner Gemeinde auf Erden und theilt den Gläubigen sein gottmenschliches Wesen mit: das weist auf einen Zustand der Ueberweltlichkeit und Freiheit, auf eine Verklärung des Menschlichen in die göttliche Seins- und Wirkungsweise hin; dort hat er für uns lebend und leidend, kämpfend und sterbend die Versöhnung gestiftet: das weist auf einen Leidensstand, auf eine Existenzweise hin, derjenigen analog, in welcher wir uns gegenwärtig befinden. Aber durch diese Verschiedenheit der Zustände muß die Identität des Subjects als das Gleiche hindurchgehen, weil gerade darauf die Bedeutung der, hier wie dort, von ihm ausgehenden Thätigkeiten beruht. Und so werden wir dann hieran einen weitern leitenden Fingerzeig für unsre Darstellung sowohl der Person als des Werkes des Mittlers haben.

Bei der Person handelt es sich zunächst um das Zustandekommen derselben, um den Act der Menschwerdung des Sohnes Gottes, wie wir ihn vorläufig bezeichnen wollen, sodann um das Resultat der Menschwerdung, die Person des Gottmenschen, endlich um die Lebensentwicklung dieser Person durch die beiden Stände hindurch, womit schon der Uebergang zu der Lehre vom Werke gemacht ist.

Der Schriftbeweis für diese Aussagen des christlichen Glaubens ist in umgewandter Ordnung, d. h. so, daß wir dabei von den Zeugnissen der Schrift über den historischen Christus ausgehen, und weniger aus einzelnen Schriftstellen, denn aus dem Ganzen der evangelischen Geschichte zu erheben.

1) Das Lebensbild des Erlösers, wie es in den Evangelien vorliegt, ist das Bild einer wahrhaft menschlichen Persönlichkeit, eines wahrhaft menschlichen Lebens, — menschlich im vollsten und schönsten Sinn des Worts. Es fühlt sich nicht an wie eine Erscheinung, die etwa die Leiblichkeit nur wie ein äußeres Gewand um sich geworfen hätte, wir sehen vielmehr ein geistleibliches Menschenwesen, ein menschliches Bewußtsein, ein menschlich fühlendes und empfindendes Herz. Das ist der Eindruck, den wir zunächst empfangen, und wenn wir gleich bei näherer Betrachtung alsbald in einen unendlich tiefen Hintergrund blicken, und es wie Strahlen göttlicher Herrlichkeit daraus hervorleuchten sehen, so ist es doch immer die Tiefe eines menschlichen Gemüthes und die Art menschlicher Liebe, was wir gewahren.

Die Schrift lehrt das nicht so wohl ausdrücklich, als so, daß sie es überall voraussetzt. Theils beiläufig, theils auf besonderen Anlaß redet sie von seinem Leibe und von seiner Seele (*σῶμα, ψυχή*) Mtth. 20, 28. Joh. 10, 15. 17. Mtth. 26, 26. 28, von seinem menschlichen Wollen und Thun Joh. 1, 43. Mc. 9, 30. Luc. 5, 13. Mtth. 26, 42. Joh. 5, 30, berichtet sie, daß er Hunger Mtth. 4, 2, Durst, Müdigkeit Joh. 4, 6, Schmerz Joh. 19, 29 gelitten habe, daß er Mitleid mit dem Elend des Volkes Mtth. 9, 36. 11, 29, Unmuth über die Entweihung des Heiligthums Mtth. 21, 12 ff., Hebr. 4, 7, Schmerz und Furcht vor dem Tode empfunden habe, daß er innerlich erregt, erzürnt, betrübt gewesen sei Joh. 11, 33. 38: *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι.* 13, 21. 12, 27: *ἡ ψυχή μου τετάρακται.* Mtth. 26, 38: *ἡ ψυχή μου περίλυπος.* Sie vindicirt ihm also die vollständige menschliche Natur in der Integrität ihrer Bestandtheile, Vermögen, Thätigkeiten und Affectionen, sie nennt diese seine menschliche Natur *σάρξ* (Joh. 1, 14), ein Ausdruck, der keineswegs blos die Leiblichkeit bedeutet, sondern den ganzen Wesensbestand des Menschen nach seiner in die Sichtbarkeit treten-

den Erscheinung, und nach derjenigen Bestimmtheit, wie er in Folge der Sünde ist, vgl. Th. 1, S. 234 *).

Die evangelische Darstellung zeigt uns ferner, wie zwischen dem menschlichen Lebensanfang Jesu durch Empfängniß und Geburt Luc. 1, 31. 2, 7, und zwischen seinem Tode in der Mitte eine rein menschliche Lebensentwicklung liegt, eine natürliche Entfaltung seiner geist-leiblichen Kräfte, und im Zusammenhang damit ein successives geistliches Wachsthum (Luc. 2, 40: *τὸ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι πληρούμενον σοφίας*. Luc. 2, 52: *Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις* — was besonders beachtet sein will), ein Lebensgang durch alle gottgewollten Lebensverhältnisse hindurch in Gehorsam gegen die Eltern Luc. 2, 51, gegen das nationale Gesetz wie gegen die heidnische Obrigkeit Mtth. 17, 26 ff., Mtth. 22, 15 ff., aber auch unter allen den Leiden und Hemmnissen, welche theils aus der menschlichen Sünde selbst, theils aus den Folgen derselben sich ergaben: Haß der Welt (Joh. 15, 24. 25), Unverstand der Jünger, Thorheit des Volkes (Mtth. 11, 16. 12, 29. 17, 17.) Versuchung vom Argen (Mtth. 4, 1 ff.), bis zum schmach- und schmerzvollen Leiden am Kreuz, an welchem er seinen Geist an Gott übergebend verschied Luc. 23, 46. Joh. 19, 30: *παρέδωκε τὸ πνεῦμα* vgl. Hebr. 2, 9: *ὅπως γεύσηται θανάτου*.

Als Mensch weiß und fühlt er sich sowohl gegenüber anderen Menschen, Eltern, Brüdern, Volksgenossen Mtth. 12, 46—50. Joh. 8, 40 (mit Nachdruck *ἄνθρωπος*), als gegenüber Gott, seinem Vater; denn seine ganze Stellung zu ihm ist die eines Gott dienenden, in heiligem Gehorsam gegen Gott lebenden Menschen, z. B. Mtth. 14, 23. Joh. 11, 41 ff. Joh. 4, 34. 5, 30, wie er sich denn selbst mit Nachdruck als den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*,

---

*) Das Nähere darüber weiter unten.

d. h. als den zweiten Adam bezeichnet, als den Menschen, welcher, aus dem Stamme der Menschheit entsproßen, zugleich der Gipfel ihres Lebensbaumes, das Ziel ist, auf welches es mit der ganzen von Gott geleiteten Geschichte derselben abgesehen ist *). So erscheint als das eigentliche Subject dieser Person das menschliche Ich.

Auch die apostolische Verkündigung setzt das Menschsein Jesu durchweg voraus, z. B. Apg. 2, 22—24, 10, 36—40; der Hebräerbrief aber hebt Cap. 2 seine völlige Gleichheit mit uns, näher die Identität der Abstammung V. 11, die Identität der Gattung V. 12—13, die Identität des Wesens V. 14 nachdrücklich hervor, er sagt V. 14: Da die *παιδία* (die Menschenkinder) *κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός* (Bezeichnung der vollständigen menschlichen Natur), so habe sich Jesus derselben gleicherweise theilhaft gemacht, sei also ein Mensch ganz derselben Art geworden, wie wir, um für uns wahrhaft leiden zu können. In demselben Zusammenhange wird Hebr. 2. 17 und 4, 15 die Gleichheit seiner menschlichen Natur mit der unseren, insbesondere die reale Theilnahme an unseren Leiden und Versuchungen betont, und 1. Tim. 2, 5 nennt ihn der Apostel mit vollster Absichtlichkeit *ἄνθρωπος Χριϛὸς Ἰησοῦς*, weil es sich hier darum handelte, ihn als den Mittler zwischen Gott und Menschen, der sich selbst für uns dahingegeben, zu bezeichnen: Alles zugleich Bestätigung dafür, daß wir oben sein Menschsein unter die richtigen praktischen Gesichtspunkte gestellt; denn nicht, daß er wahrer und vollständiger Mensch war, wollen uns die angeführten Stellen lehren, sondern warum er es sein mußte, und welchen Trost wir daran haben.

In demselben Zusammenhange bezeugt die Schrift seine

*) Nach Hofmann bezeichnet sich Jesus damit als denjenigen Menschen, auf welchen die mit dem Erstgeschaffenen begonnene Geschichte der Menschheit abzielt. II, 1 S. 53.

schlechthinige Sündlosigkeit, nicht blos in d. St. 1. Pet. 2, 22. Hebr. 4, 15. 7, 26, 2. Kor. 5, 51, sondern in der gesammten Darstellung seiner Lebens- und Leidensgeschichte — was wir hier nur insofern anführen, als es zum Begriff der wahren, ihrer Idee entsprechenden Menschheit gehört.

Diese seine Menschheit hat nun mit seinem Tode so wenig ihr Ende erreicht, daß sie vielmehr durch die nachfolgende Auferstehung nur zu einer höheren Existenzform verklärt wurde, während das Wesen dasselbe geblieben ist. Dieß bezeugt die Geschichte seiner Auferweckung und Auffahrt (Joh. 20. Ap. Gesch. 1, 3. 10. 11. Ap. Gesch. 2, 32. 1. Cor. 15, 1—8. 10. 11). Jesus selbst nennt sich gerade da, wo er von seinem Heimgang zum Vater (Joh. 6, 62. 12, 34) und von seiner Wiederkunft am Ende redet (Mtth. 24, 27. 39. 25, 31. Luc. 21, 27. 36), recht geflissentlich des Menschen Sohn; als solchem ist ihm das Gericht übergeben (Joh. 5, 27. Ap. Gesch. 17, 31: ἐν ἀνδρί), als dieser wird er sichtbar wiedererscheinen. Die ganze Lehre der Schrift von der Vertretung der Erlösten bei Gott durch Christum ruht auf der Voraussetzung seiner fortwährenden Wesenseinheit mit uns. Hebr. 4, 15. 5, 1. 2. Röm. 8, 34. Nicht minder, was sie von seinem Verhältniß zur Gemeinde lehrt; denn wenn sie ihn die κεφαλή derselben nennt, wie Kol. 1, 18. Eph. 5, 23, so meint sie immer den Gottmenschen; von diesem sagt sie, daß er seiner Kirche innewohne als seinem Leibe Eph. 1, 23, von diesem, daß er der Gegenstand der gesammten Christenhoffnung sei, vgl. Col. 3, 1—3. 1. Pet. 1, 3—9. 1. Joh. 3, 2. 3. 4; es ist hier durchweg dieselbe ungetheilte Person, die für uns gelitten hat und gestorben ist.

2) Die zweite Aussage unseres §., die wahre Gottheit des Menschen Jesus, ist zwar bereits im ersten Theile erwiesen, bedarf jedoch hier, weil wir von einem anderen Gesichtspunkte ausgehen, einer anderen Form der Nachweisung, die sich aus §. 12 und 13 ergänzt. Betrachtet man das ganze geschichtliche Leben

Jesu, so kann darüber kein Zweifel sein, daß es, obwohl ein menschliches, doch von Anfang bis zu Ende Offenbarung göttlichen Lebens und Lichtes ist. Diese Offenbarung setzt jedenfalls ein eigenthümliches Verhältniß Jesu zu Gott voraus. Dieses Verhältniß spricht er selbst am klarsten aus in den Worten: ἐγὼ ἐν τῷ πατρί, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν Joh. 10, 38. 14, 10. 11. Joh. 17, 21, und: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν Joh. 10, 30. 17, 22. Beide Aussagen ergänzen einander, wie man insbesondere aus 10, 30 vgl. mit 38; 17, 21 vgl. mit 22 sieht (hae duae sententiae se mutuo exponunt. Bengel). An sich betrachtet könnte nun die erste Reihe so verstanden werden, als sei die in ihnen bezeugte Einheit des Sohnes und des Vaters nichts als eine ethische Gemeinschaft des Vaters mit dem Menschen Jesus, oder als eine dynamische Innewirkung jenes in diesem, wornach also das redende Subject eine blos menschliche Persönlichkeit wäre, das substantiell Göttliche aber jenseits derselben in den ihr innewohnenden Vater fiele *). Man könnte sich dafür etwa auf Joh. 15, 9. 10 berufen, wo diese Gemeinschaft als eine Gemeinschaft gegenseitiger Liebe bezeichnet wird, vgl. 5, 20, oder auf Stellen wie Joh. 5, 19. 20. 12, 49. 14, 10, nach welchen der Vater durch den Sohn wirksam ist. Dennoch wäre diese Deutung, selbst noch abgesehen von dem irrigen Gegensatz zwischen ethisch und substantiell, eine völlig ungenügende. Die ganze Grundanschauung des Evangeliums spricht gegen sie. Nach ihr ist nämlich die Person Christi nicht nur vom Vater durchwirkt und durchdrungen, sondern der selbstständige Träger göttlichen Lebens und Lichtes, welches sie in der Gemeinschaft mit dem Vater und von ihm hat. Dieß beweist schon der Zusammenhang der zweiten oben angeführten Stelle Joh. 10, 27—30. Denn hier

*) Eine Ansicht, die in dem sogenannten Patripassianismus Gestalt gewonnen hat. Auch Köstlin im Johanneischen Lehrbegriff streift vielfach daran an.

vindicirt sich Jesus gleiche Macht mit dem Vater; diese Macht aber unterscheidet er ausdrücklich von der des Vaters als eine ihm selbstständig eignende; sie wirkt in Gemeinschaft mit der des Vaters zu demselben Zweck V. 28, und eben um dieser Machtgleichheit willen nennt er sich eins mit dem Vater. Weil der Sohn wie der Vater Träger der absoluten Macht ist, sind beide eins. Wie die Person, so wird also die an sich gleiche Macht beider unterschieden, und hinwiederum von dem Verhältniß des Machtbesitzes und der Machtwirkung auf die Einheit der unterschiedenen Personen geschlossen. Ist dieß der Schluß, auf welchem unläugbar der Zusammenhang von 27. 28 mit 30 beruht, dann stellt sich das Verhältniß ganz anders, als es oben erschien. Nicht eignet dann das Göttliche ausschließlich dem Vater, und dem Menschen Jesus nur, soferne ihm der Vater innewohnt, sondern es ist so zu sagen an beide gleichmäßig vertheilt; ihre Gemeinschaft ist also nicht blos eine ethische, sondern eine wesentliche. Denn die Gleichheit der absoluten Macht setzt die des Wesens selbstverständlich voraus (Unum non solum voluntatis consensu, sed et unitate potentiae, adeoque naturae. Bengel), oder vielmehr, die ganze Form der Stelle ist offenbar so angethan, daß sie die specielle Beziehung auf die Allmacht zu einem allgemeinen Wesensverhältniß generalisirt. Auch d. angef. St. Joh. 5, 19 ff. sagt nicht zunächst aus, daß der Vater Alles durch den Sohn wirke, als wäre dieser dabei nur das selbstlose Organ, gleichsam der Kanal, sondern es ist eine von dem Sohne als ihrem nächsten Subjecte ausgehende Reihe von Lebenswirkungen, eine Reihe selbstständiger göttlicher Akte, die an ihm ihre Causalität haben: *ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ* 21. 25. 28., obwohl von dem Vater dazu bestimmt (19. 20) *); wie aber könnte das von ihm ausgesagt werden, wäre nicht seine Person selbst Träger und Quelle des göttlichen Lebens. So müßten wir

*) Gegen Köstlin, Johanneischer Lehrbegriff, S. 145 ff.

aus dieser und ähnlichen Stellen schließen, auch wenn wir darüber keine nähere Belehrung hätten. Aber das ist ja die Summa des Zeugnisses Christi: *ἐγώ εἰμι ἡ ζωή* Joh. 11, 25. 14, 6, das absolute, seiner Natur nach ewige, wahrhafte, in sich vollkommene und selige, nach außen schöpferisch wirkende Leben: Joh. 1, 4. 5, 26. 6, 33. 35. 48. 51. 1. Joh. 5, 11. 20 (*ζωὴ αἰώνιος*) und alle Stellen, welche aussagen: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἔχει ζωὴν αἰώνιον*. 3, 16. 36. 4, 14. 5, 24. 6, 47; vgl. Röm. 6, 23. 2. Cor. 4, 10. 11. Col. 3, 3. Allerdings hat er dieses Leben durch den Vater und in Gemeinschaft mit ihm, aber er hat es doch als den realen Inhalt seiner selbst, *ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ* 5, 26, als eigenen mittheilbaren Besitz, er ist es wesentlich. Und eben so wesentlich ist er das Licht, das reine klare, alle intellectuelle wie ethische Finsterniß ausschließende Wissen*), *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* Joh. 1, 9. 8, 12. 9, 5. 12, 35. 36, oder, was denselben Begriff noch metaphysischer ausdrückt, die absolute Wahrheit, das Princip aller Wahrheit für die Creatur: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια* Joh. 14, 6. 1, 14. 17. Leben und Licht aber sind dem Johannes die beiden Grundbezeichnungen des göttlichen Wesens, die eine Substanz Gottes, nur unter einem zweifachen Gesichtspunkt vorgestellt 1. Joh. 1, 5. 5, 20. Ev. Joh. 5, 26. 6, 57 (*ὁ ζῶν*). Er will jedoch Gott nicht blos als Substanz gedacht wissen, sondern, wie die ganze Schrift, durch und durch ethisch **); er bezeichnet ihn als Liebe (1. Joh. 4, 8. 16) und die göttliche wesenhafte Liebe eignet dem Sohne wie dem Va-

*) „Licht steht unseren Begriffen von Allwissenheit und Heiligkeit gleich" (Reuß in den Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften. Straßb. 1847. 1. Heft), oder vielmehr es begreift beide in sich.

**) Auch Licht und Leben schließen immer das ethische Moment ein. Es ist eben so verkehrt, das Ethische als das Substantielle in Gott zu negiren; beides ist in ihm eins, Th. I. §. 8 ff.

ter, sie ist das Band beider, beiden gemein Joh. 5, 20. 14, 31. 15, 9—10. — Schon hiemit ist vollständig bewiesen, daß Christus wahrhaft göttlichen Wesens ist. Alles, was des Vaters ist, ist sein, πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήϱ, ἐμά ἐςιν 16, 5, ihm vom Vater zu eigen gegeben als dem anderen Ich des Vaters (vgl. die weiteren Stellen Th. 1, S. 53) — und daraus erledigt sich auch die obige Auffassung; denn es hat sich jetzt gezeigt, daß die persönliche Gemeinschaft zwischen dem Menschen Jesus und Gott seinem Vater (Joh. 10, 30) als ethische Liebesgemeinschaft zugleich Wesenseinheit ist, Wesenseinheit im Unterschied von Ich und Du, vgl. Mtth. 11, 27. Joh. 1, 18. 10, 15, wo das vollkommene Wissen das beide um einander haben die Identität des Wesens involvirt: der Sohn kennt den Vater, weil er eins mit ihm ist, Joh. 7, 29. 8, 19. 29. 38 *). Das Bewußtsein dieser Einheit begleitet ihn durch das ganze Zeitleben hindurch, mitten heraus aus seinem menschlich-irdischen Dasein spricht es sich aus und fordert Anerkennung, Glauben bei Allen, die ihn sehen und hören.

Nehmen wir nun hiezu, was sich uns oben Th. I. S. 60 ff. ergeben hat, daß das Ich, welches in den angeführten Stellen von sich redet, schon vor seiner Erscheinung in die Welt persönlich existirt hat als der λόγος, der im Anfang war, und bei Gott war und Gott war, und daß es von diesem Sein bei Gott aus in die Welt gekommen ist, um in ihr als Licht und Leben sich zu erweisen, und aus ihr wieder zum Vater zurückzukehren (Joh. 8, 14. 42. 16, 28. 13, 3), so kehrt sich das Verhältniß um, und das Göttliche erscheint als das eigentliche Subject dieser Person. Eben dieß liegt auch in dem Namen υἱὸς τοῦ θεοῦ,

---

*) Es verhält sich also nicht ganz so, wie Köstlin 147 zu Joh. 14, 7—10 sagt: „Jesus ist der unsichtbare Vater, sofern derselbe sich sichtbar macht", vielmehr ist auch hier sowohl die Wesenseinheit als der persönliche Unterschied mit einbegriffen.

mit welchem er sich selbst nicht soferne er Mensch vom Menschen geboren, sondern soferne er Gott aus Gott, dem Vater, von dem Vater, und mit dem Vater wesentlich eins ist, bezeichnet *).

Als weitere Beweisstellen aus den apostolischen Schriften gehören hieher die Th. 1, S. 53 bereits citirten, wo nun auch der Name θεός vorkommt, den jedoch Christus selbst im Leben des Fleisches niemals von sich gebraucht hat. Auch da, wo er ihn im Sinne, ich möchte sagen, schon auf den Lippen hatte, wie Joh. 10, 30 ff., sprach er ihn doch nicht aus, weil er noch nicht verklärt war. In der That meinen alle jene Stellen zunächst den erhöheten Christus, denn erst als dieser wird er in seiner Gottheit der Welt

*) Wenigstens ist das der Begriff, der den Johanneischen Hauptstellen Joh. 5, 15 ff. 8, 14—19. 8, 42. 10, 31. 36, Joh. 14, 6 ff., zu Grunde liegt, sie und andere ähnliche sind nur die Explication dessen was der Name Sohn Gottes zusammenfaßt, und es ist ganz richtig, was Luthardt zu Joh. 10, 30 nachweist, daß er auch das θεός einschließt. Nicht aber heißt er so „als der Mensch, welcher als von Gott ausgegangen Mensch geworden ist", denn nicht auf dem Menschgewordensein liegt das Gewicht, sondern darauf, daß er aus Gott urständet, wie übrigens Luthardt 1, 312 selbst anerkennt. Allerdings braucht das Evangelium den Namen nie abstrakt von dem Göttlichen in Christo, sondern immer von der ganzen Person, aber dieß erklärt sich einfach daraus, daß es eben überall den historischen Christus im Auge hat, den menschgewordenen Sohn. — Vgl. 1. Theil der Christologie S. 60. Noch weniger kann ich Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 1, 83, beistimmen, wenn er von Jesus sagt: „Indem er so die Gottes- und Menschensohnschaft in sich vereinigt, hat er letztere durch die erstere, aber so, daß erst in der letzteren die erstere ihrem eigenen Begriff genügt". Die Gottessohnschaft bezeichnet ein Verhältniß zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohne, das in sich selbst sein Genüge hat, und von dem alle menschliche Vater- und Sohnschaft nur das Abbild ist.

offenbar (Joh. 20, 28. Röm. 1, 3); dieß gilt insbesondere auch von dem locus classicus Col. 2, 9: *ἐν αὐτῷ* (in Christo) *κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*, wozu vortrefflich Hofmann: „Daß Christus nicht in irgend welchem beschränkten, sondern im vollen Sinne Gott ist, indem Alles, was Gotte wesentlich ist, um Gott zu sein, an ihm die Stätte seiner Gegenwart hat, das ist die Meinung jener Worte"; — und zwar *σωματικῶς*, das heißt so, daß diese absolute Gottesfülle in Christo ihre leibhaftige Selbstdarstellung, „ein leibliches Sein in ihm" hat *). Die Absicht des Apostels geht nun allerdings dahin, zu erinnern, was es um den gegenwärtigen Christus sei; aber da in der Verklärung Christi sein Verhältniß zum Vater wesentlich dasselbe geblieben, und sein verklärter Leib derselbe ist, in welchem er auf Erden gelebt hat, so steht nichts entgegen und es ist dem Sinne des Apostels nicht zuwider, wenn man eben das, was hier von dem erhöheten Christus ausgesagt ist, von dem auf Erden lebenden gelten läßt", vgl. Joh. 16, 5: *πάντα, ὅσα τοῦ πατρός, ἐμά*. Also auch hier erscheint das Göttliche, näher die Gottheit in ihrer absoluten Fülle, in ihrer Totalität als das eigentliche Subject der Person. Bezüglich des A. Testamentes genügt es, an Th. 1, S. 65 und 419 zu erinnern.

3) Wie verhalten sich nun beide Reihen von Aussagen zu einander? Sie gelten demselben Subjecte, demselben Ich — und das nicht so, als ob dasselbe einmal als menschliches, das anderemal als göttliches, oder als göttliches und menschliches gedacht wäre, sondern es ist dasselbe Eine Ich, welches sich des vorweltlichen Seins bei Gott und des innerweltlichen menschlichen Seins als seines Zustandes bewußt ist; dasselbe Ich, das von

---

*) Bezieht man das *σωματικῶς* auf *πλήρωμα τῆς θεότητος*, so hieße es entweder: in der Totalität ihres Inhaltes (Gegensatz *ἐκ μέτρου*), oder in voller Realität (Gegensatz *σκιά*), aber die Verbindung mit *κατοικεῖ* ist jedenfalls vorzuziehen, vgl. auch Meyer.

sich aussagt: „Ehe denn Abraham war, bin ich“, und „ich bin ausgegangen von Gott und kommen in die Welt“ Joh. 8, 42 u. 58, „des Menschen Sohn ist vom Himmel kommen“ und „des Menschen Sohn wird dahin auffahren, wo er zuvor war“, Joh. 3, 13. 6, 62; dasselbe Ich, von dem es heißt, daß es Worte des ewigen Lebens geredet, und daß es mit lautem Klaggeschrei zu Gott gerufen habe (Joh. 6, 68. Hebr. 5, 7), daß es am Kreuze gestorben sei und den Tod überwunden habe: die tiefsten Gegensätze fallen darin zusammen, sie erscheinen wie Bestimmtheiten, Aeußerungen oder Thätigkeiten derselben Einen Persönlichkeit *). Zwar sieht man wohl, daß Christus ein klares Bewußtsein von seinem vorweltlichen Sein bei Gott und von seinem zeitgeschichtlichen Lebensanfang gehabt hat (*γεγέννημαι* sagt er Joh. 18, 37), mithin auch von dem Unterschied göttlicher und menschlicher Seinsweise — jener als vergangener, dieser als gegenwärtiger, — aber niemals unterscheidet er in seinen Aussagen über sich zwischen menschlichem und göttlichem Wesen, nirgends findet sich eine Stelle, die etwas aussagte über das Verhältniß göttlicher und menschlicher Natur in ihm, nirgends eine Spur von einer Duplicität des Bewußtseins, von einem zwiefachen Ich, von einem Unterschiede göttlichen und menschlichen Lebens, göttlichen und menschlichen Wollens (auch Mtth. 26, 39 nicht), und eben so wenig von einer zwiefachen Reihe nebeneinander herlaufender Acte, von denen etwa die einen an dem Göttlichen, die anderen an dem Menschlichen in ihm ihr Princip hätten, sondern es ist durchweg Ein einheitliches Bewußtsein, ein göttlich-menschliches Leben, Eine gottmenschliche Persönlichkeit — der Eine fleischgewordene Logos.

Dieß der Totaleindruck, den die evangelische Darstellung auf uns macht, und der sich an allen den angeführten Stellen bewährt; damit halte ich auch die Schriftmäßigkeit der dritten Aussage unseres §. für erwiesen.

---

*) Vgl. Schmid, Bibl. Theologie des neuen Testamentes 1, 151.

Dabei dürfen wir jedoch nicht übersehen, was wir schon oben andeuteten, daß die menschliche Seite Christi während seines Fleischeslebens entschieden in den Vordergrund tritt; das Göttliche liegt noch wie ein heiliges Geheimniß hinter ihr verborgen. Erst nach der Auferstehung bricht es sichtbar hervor, daher das Bekenntniß des Thomas Joh. 20, 28; erst jetzt tritt der Zustand ein, der dem Göttlichen entspricht; was Luc. 24, 26 steht: „durch Leiden zur Herrlichkeit", das geht durch die ganze Schrift hindurch, z. B. Hebr. 12, 2. Was aber beide Zustände scheidet, ist nach Joh. 12, 23. 24 eine in der leiblichen Natur Jesu liegende, erst aufzuhebende Schranke — und auch dieß hängt mit seinem Beruf aufs engste zusammen.

Der kirchliche Consensus.

Der Glaube der Kirche an die Person des Mittlers ist nicht auf dem im §. bezeichneten Wege entstanden, auch nicht aus der h. Schrift; er wurde vielmehr gestiftet durch das mündliche Zeugniß der Apostel, welches, älter als die Schrift, den Glauben an Christus und damit die Kirche selbst gestiftet hat. Denn die Kirche ruht auf dem Glauben an Ihn. In diesem grundlegenden Zeugnisse, welches in dem Glauben der Kirche ein subjectives Leben gewonnen hat, objectiv in der traditio apostolica aufbewahrt, und in der uralten regula fidei summarisch zusammengefaßt ist, sind bereits die drei Momente unserer Aussage, wenn auch noch nicht in begrifflicher Form, enthalten. Das Symbol. Apost. bekennt: Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Christum Jesum, unicum filium ejus, dominum nostrum *), nach Irenäus c. Haer. 1, 10 glaubt die Kirche gemäß der apostol. Ueberlieferung einmüthig *εἰς ἕνα θεόν . . . καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν*

*) Ueber das Verhältniß des apost. Symb. zu den sog. Glaubensregeln vgl. die classische Abhandlung in Höflings Sakrament der Taufe 1, 223 ff.

τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας, καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν, καὶ τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ etc.; nach Tertullian ist die regula fidei diese: credendi in unicum Deum, sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici Dei sit et Filius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei et cognominatum Jesum Christum u. s. w. (adv. Prax. c. 2); bei Novatian heißt es: Eadem regula veritatis docet nos credere post Patrem etiam in Filium Dei Christum Jesum Dominum Deum nostrum, sed Dei Filium sq. Dasselbe besagt noch ausführlicher die von Origenes mitgetheilte Form der regula fidei, welche jedoch schon die Spuren der fortgeschrittenen Entwicklung an sich trägt: Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: Primo, quod unus Deus est... deinde quia (quod) Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus, de Princ. 1. praef. *). Nach solchen Zeugnissen bedürfen wir keiner weiteren Citate aus den ältesten VV.; der Glaube der alten Kirche ist hinreichend documentirt: Christus ist ihr eben so wahrhaft Gott als Mensch, perfectus Deus et perfectus homo, *τέλειος θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος ὁ Χριστὸς*, dieses Bekenntniß bildete von vorn herein die eigentliche Grundlage des Christenthums. Es ist älter als alle

---

*) Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostol. kathol. Kirche. Bresl. 1842. S. 61—88.

Controversen darüber und von den späteren Zeiten nur genauer formulirt: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ . . . ὁμοούσιον τῷ πατρί, τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα,* Symb. Nic.; Dominus noster Jesus Dei filius Deus pariter et homo est, Symb. Athan.

Wie aber die Wahrheit seiner Gottheit und Menschheit, so war auch die Einheit seiner Person von Anfang an Inhalt des Glaubens der Kirche, ja diese Einheit stand ihr vor aller Reflexion über die Momente der Person fest. Sie ist in ihrer Entwicklung des Dogma nicht von der Zweiheit der Naturen, nicht von einem abstrakten Dualismus, sondern von dem Gedanken einer gottmenschlichen Lebenseinheit ausgegangen, wie dieß neben den angef. Stellen auch aus der Ausdrucksweise der ältesten KV. erhellt: z. B. *λόγος ἀνδρωθείς*, *σαρκωθείς* (Justin Dial. c. Tryph. 102), adunitio, commixtio, communio, homo Deo mixtus (Tert.), Verbum = homo, verbum unigenitus, unitus et conspersus suo plasmati, zusammengeschmolzen, wie Wasser und Wein vermischt, *σάρκωσις*, *μίξις*, *κρᾶσις*, *σύγκρασις* (Irenäus), *πνεῦμα σαρκούμενον* (Clemens) *) — lauter Aussagen, welche, hier noch ganz unverfänglich, zeigen, wie innig man das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo dachte. Was sich später, durch große Bewegungen hindurch in dem Satz abgeschlossen hat: non duo sed unus Christus, unus unitate personae (Symb. Ath.), dasselbe war schon von vorn herein Inhalt des kirchlichen Gemeinglaubens an den historischen Christus.

---

*) Auch Origenes gehört hieher. Vgl. über dessen eigenthümliche Christologie meine Monogr. S. 207. „Der Logos und die Seele Christi sind so in einander auf- und übergegangen, daß beide nicht mehr zwei, sondern Eines sind — die Seele Ein Geist mit Gott, von dem Göttlichen durchglüht, wie Eisen vom Feuer, das ganz Feuer geworden ist, de Pr. II. 6, 3. 4".

Sobald es aber darauf ankam, die Substanz dieses Glaubens der Erkenntniß zu vermitteln, zu begründen und zu rechtfertigen, da waren es, neben den Zeugnissen der Schrift, immer ähnliche praktische Momente, wie die aus denen unser §. argumentirt, und zwar gegenüber denselben großen Gegensätzen, die er im Auge hat.

Geschichtlich sind dieß zunächst der judaisirende Ebionismus und der gnostische Doketismus. Jener läugnete die Wahrheit der göttlichen, dieser die Wahrheit der menschlichen Natur des Mittlers; jener setzte den historischen Christus zu einem blosen Menschen herab (ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν σωτῆρα γενέσθαι), der auf gleicher Stufe mit den alttestamentl. Propheten stand, nur durch ein höheres Maaß sittlicher Vollkommenheit und Geistesfülle vor ihnen ausgezeichnet; dieser machte ihn zu einer blosen Theophanie, zu einer Scheingestalt, in welche sich ein höherer Aeon nur vorübergehend kleidete, und welche entweder gar keine Realität oder doch keine natürlich-menschliche Wesenheit hatte: ein übersinnliches Phantasma ohne menschliche Leibhaftigkeit und Leidensfähigkeit, seine Geschichte eine Art von Mythus. Dort war das eigentliche Subject der Person das menschliche Ich, und das Göttliche wirkte ihm nur unpersönlich inne; hier war es irgend ein aus dem Pleroma emanirter Aeon, der nur wie eine Idee über der menschlichen Scheingestalt schwebte; so hatte man zwar auf beiden Seiten an Christus eine persönliche Einheit, aber das einemal eine rein menschliche, das anderemal eine übermenschliche, beide male das Gegentheil von dem Christus, welchen der christliche Glaube bekennt.

In dieser zweifachen Gestalt trat also die jüdische und die heidnische Anschauungsweise dem Dogma der alten Kirche entgegen. Wie hat sie gegen beide argumentirt?

Den Ebioniten sagt Irenäus *) IV. 33, 4: „Wie können sie das Heil erlangen, wenn es nicht Gott war, der das

*) Ausgabe v. Stieren S. 667.

Heil gewirkt hat, oder wie kann der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott kommen, wenn nicht Gott zu dem Menschen kam? Wie war es möglich, daß Christus den Starken, der den Menschen in seiner Botmäßigkeit hielt, besiegt, ... den Besiegten aber, den Menschen, in die Freiheit entlassen hat, wenn er nicht ein Höherer war als der Mensch, der besiegt war". Ist der Erlöser nicht der Logos, der Sohn Gottes, so gibt es keine Wiederherstellung des Menschen aus dem Tode, keine Wiedergeburt, kein Leben, keine Freiheit; denn Gott allein ist die Quelle dieser Güter. Darum ruft ihnen Irenäus a. a. O. III. 19, 1 zu: „Die da Jesum einen blosen Menschen nennen, von Joseph gezeugt, die bleiben in der Knechtschaft des alten Ungehorsams — in der Gemeinschaft der adamitischen Menschheit, in dem alten Sauerteige der natürlichen Geburt — und verfallen dem Tode". Vgl. V. 1. 3. Den Doketen aber hält er IV. 33, 5 *) entgegen: „Wie können sie von ihm etwas Gewisses reden und haben, wenn er nur Schein, nicht Wahrheit war; wie können sie selbst des Heiles wirklich theilhaft werden, wenn der, an welchen sie zu glauben vorgeben, selbst nur zum Schein erschienen ist"? Nur als wirklicher Mensch konnte er uns erlösen. „Der die Sünde tödten und den Schuldner des Todes, den Menschen, befreien sollte, der mußte eben das werden, was jener war, d. h. Mensch, damit die Sünde von dem Menschen getödtet würde und der Mensch frei ausgienge von dem Tode. Nur so wird der Feind rechtmäßig besiegt... daher stehen auch die, welche sagen das Wort sei zum Schein offenbar worden und weder im Fleisch geboren noch wahrhaft Mensch geworden, noch unter der alten Verdammniß, da nach ihnen der Tod nicht besiegt ist". III. 18, 7 **). Und zwar, sagt Irenäus weiter, mußte der Mittler im geschlechtlichen Zusammenhang mit unserem Geschlechte stehen, Fleisch aus der Substanz unseres Fleisches angenommen haben, sonst ist er weder Mensch noch Versöh-

---

*) Vgl. Ignatius ad Smyrn. 2. u. 4.

**) Bei Stieren S. 522.

ner. „Wer dem Herrn eine andere Substanz des Fleisches andichtet, für den wird das Wort von der Versöhnung keine Wahrheit haben, denn versöhnt wird das, was einst in Feindschaft war. Hat nun der Herr aus einer andern Substanz Fleisch angenommen, so ist nicht mehr das versöhnt, was durch die Uebertretung feindlich geworden war". V. 14, 3. (Stieren p. 755. 756). Vgl. III. 21, 10. III. 22, 2 (542).

Es ist eine feine Bemerkung, die Dorner (Bd. 1. 135) macht, daß man schon frühzeitig auch aus der Eschatologie auf die höhere Würde Christi zurückgeschloßen habe; indessen stand diese der Kirche von vorn herein so unerschütterlich fest*), daß ihr der Ebionismus die minder gefährliche Häresie dünkte. Mit um so größerer Energie bekämpfte sie den Doketismus, und wir theilen deshalb beispielsweise noch einige Aussagen älterer und späterer VV. mit, in denen sich das christliche Bewußtsein von der Erlösung diesem Irrthum gegenüber aufs herrlichste ausspricht; vor allem die Worte Tertullians adv. Marc. III, 8: „Wenn Christi Fleisch als Lüge erfunden wird, so folgt sofort, daß auch Alles, was durch Christi Fleisch geschehen ist, in lügnerischer Weise geschah (mendacio gesta sint), jeder Zusammentritt, jede Berührung, jedes Zusammenessen, ja sogar seine Wunder. Ist die Beschaffenheit des Leibes blos eine scheinbare, so ist es auch die Handlung; ist der Wirkende nur ein Schemen, so ist es auch die Wirksamkeit. So wird auch Christi Leiden keinen Glauben verdienen; denn wer nicht in Wahrheit gelitten, hat nichts gelitten; ein Scheinbild aber konnte nicht in Wahrheit leiden. Zerstört ist somit das ganze Werk Gottes. Was das ganze Gewicht, den wesentlichen Gewinn des Christenthums ausmacht, der Tod Christi, er wird geleugnet, den doch der Apostel so eindringlich als einen durchaus wirklichen überliefert, indem er ihn zur Hauptgrundlage des Evangeliums unseres Heiles und seiner Predigt macht. (Eversum est igitur

*) Vgl. Christol. Th. 1, S. 70.

totum Dei opus; totum christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi negatur)... Wird aber mit dem Fleische der Tod geläugnet, so hat auch die Auferstehung keine Wahrheit mehr. Denn er ist aus demselben Grunde nicht auferstanden, aus welchem er nicht gestorben ist, nämlich weil er kein wirkliches Fleisch hatte, welchem wie der Tod so auch die Auferstehung zukommt. Wenn aber der Auferstehung Christi ihre Kraft genommen ist, so ist auch die unsrige zerstört. Denn wenn die Auferstehung Christi keine Wahrheit ist, so wird auch die keine Wahrheit sein, um deren willen Christus gekommen ist *). Und so ist unser Glaube eitel, eitel und nichtig die Predigt der Apostel. . . Auch die, so in Christo entschlafen sind, sind verloren, indem sie zwar allerdings wieder aufstehen werden, aber vielleicht mit einem Scheinkörper, wie Christus auch". Vgl. de carne Chr. 5. Dazu die Stelle des Cyrill von Jerusalem, Catech. 4: *εἰ φαντασία ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία*, und des Cyrill von Alex. de recta fide 1, c. 9: „Ist das Wort nicht Fleisch geworden, und also auch nicht in dem das es litt versucht worden, so kann es auch denen, die versucht werden, nicht helfen . . . so ist Christus auch nicht für uns gestorben und auferstanden; gibt man aber das zu, dann ist der Glaube eitel, dann fällt das Kreuz, der Welt-Heil und Leben, dahin, und die Hoffnung derer, die in Christo entschlafen sind, ist zu nichte geworden" (bei Mansi Coll. conc. IV. 627, vgl. Tom. V. 1, 682 bei Aubert **).

Mit ähnlichen Argumenten wurde später Apollinaris, der den Logos die Stelle des menschlichen *νοῦς* in Christo vertreten ließ und damit die menschliche Natur um ihren edelsten Bestandtheil verkürzte, bekämpft. *Τὸ ἀπρόςληπτον καὶ ἀθεράπευτον* antworten ihm die Väter; ist der Mensch in Adam ganz gefal-

*) Statt: Si Christus non valebit, ist zu lesen Christi; vg. Oehler zu d. St.

**) Aehnliche Stellen aus Hippolyt u. A. theilt Theodoret im Eranistes mit. Dial. II. p. 131. Ausgb. von Schulze.

len, so hatte der Erlöser, um den Fluch der Sünde zu lösen, nicht blos den Leib um des verdammten Leibes willen, die Seele um der Seele willen, sondern auch den Geist um des Geistes willen nöthig; nur wenn er ganz Mensch war, konnte er den ganzen Menschen wiederherstellen (Athanasius, Gregor v. Naz. Epist. ad Cled. I, 7 *) — und eine römische Synode v. J. 378 setzt zu ihrem Verwerfungsurtheil über Apollinaris hinzu: Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. Mansi Collect. III, 461.

Diese Anführungen, die nur beispielsweise gemeint sind und sich leicht ums dreifache erweitern ließen, reichen hin, um zu zeigen, auf welchen Gründen der Glaube der alten Kirche an die Person des Erlösers ruhte: es ist der Gedanke, „daß der Mittler, um die Menschheit wieder mit Gott zu vereinigen, beiden Seiten angehören mußte" Iren. III, 18, 7. Nachdem sich dieser Gedanke den bezeichneten Irrthümern gegenüber als kritisches Prinzip bewährt hatte, finden wir ihn in positiver Form bei allen namhaften Kirchenlehrern des Morgen- und Abendlandes, und zwar bei Männern der verschiedensten dogmatischen Richtungen, bei den Alexandrinern, wie bei den Antiochenern. Dort bei Athanasius, z. B. c. Ar. II, 70: „Die Weisheit offenbart uns, daß der Logos nicht dem Gewordenen angehört, sondern

*) Bei Thilo, Bibl. pp. gr. II. 549, gewöhnlich als Orat. 50 citirt, vgl. die ausführliche Entwicklung bei Baur 1, 633 u. Ullmann, Greg. v. Naz. 804 ff. Es ist dieß eine von den Erscheinungen, die uns einen tiefen Blick in das Innerste der Dogmengeschichte thun lassen. Die VV. jener Zeit waren dem Apollin. nicht gewachsen, vermochten ihn auf seinem eignen Gebiete nicht zu widerlegen, weil sie zum Theil mit ihm auf demselben Boden anthropologischer Anschauung standen — dennoch hat ihn die Kirche von dem Bewußtsein der Erlösung aus abgewiesen und überwunden. Da erkennt man recht deutlich, wo die Impulse für die Dogmenbildung liegen.

vielmehr Schöpfer desselben ist. Denn dazu nahm er den gewordenen Leib an, daß er diesen als Schöpfer erneuernd in sich selber vergotte und so uns alle in's Himmelreich einführe nach seinem Bilde. Der Mensch, mit einem Geschöpfe vereinigt, würde nicht vergottet sein, wenn der Sohn nicht wahrhaftig Gott wäre, und der Mensch würde nicht vor den Vater hintreten können, wenn es nicht wesentlich und wahrhaftig sein Logos wäre, welcher die Leiblichkeit an sich genommen hat. Und wie wir nicht von der Sünde und dem Fluche frei geworden wären, wenn es nicht wesentlich menschliches Fleisch wäre, welches der Logos angenommen (denn wir stünden ja zu dem was uns fremd in keiner Gemeinschaft *), so würde der Mensch nicht vergottet sein, wenn es nicht der wesentlich und wahrhaftig und einzigartig dem Vater entstammende Logos wäre, welcher Fleisch geworden ist. Denn eben deswegen ist diese Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen geschehen, damit sie den, welcher seinem Wesen nach Mensch ist, mit demjenigen vereinige, welcher seinem Wesen nach der Gottheit angehört, und damit so des Menschen Heil und Vergottung unerschütterlich würde". Vgl. IV, 6, wo Athanasius auseinander setzte, wie nur in und durch den menschgewordenen Logos die Fülle göttlicher Gaben sich der Menschheit mittheilen konnte. Eben so bei den Gregoren, bei Basilius, bei Cyrill von Alex. in Joh. XI. (Tom. IV, 1002): „Das Band unserer Einigung mit Gott dem Vater ist Christus, der uns mit sich, als Mensch, vereinigt hat, aber als Gott mit Gott dem Vater natürlich vereinigt ist. Denn unmöglich war es, daß unsere, dem Verderben (φθορά) unterworfene Natur zur Unsterblichkeit aufstiege, wenn nicht die unsterbliche Natur durch ihres Wesens Gemeinschaft und Mittheilung uns aus dem Bereich der Endlichkeit zu ihrer Herrlichkeit erhöbe und erneuerte. Das ist aber in Christo geschehen, durch dessen Vermittlung wir zur Einheit mit Gott wiedergebracht sind",

*) οὐδὲν γὰρ κοινὸν ἦν ἡμῖν πρὸς τὸ ἀλλότριον.

vgl. de rect. fide. II, 22 (bei Mansi 830) und c. Nest. T. VI, 80. Aber auch auf der andern Seite bei den Antiochenern, die das Hauptgewicht auf die Menschheit Christi legen, begegnet uns dieselbe Grundanschauung, bes. bei Chrysostomus, bei Theodoret Eran. II. p. 85 zu 1. Tim. 2, 5: „Schon der Name des Mittlers deutet seine Gottheit und Menschheit an. Denn er hieße nicht Mittler, wäre er nur Gott. Denn wie könnte er zwischen uns und Gott vermittelt haben, wenn er nichts von dem Unsrigen an sich hätte? Weil er aber als Gott mit dem Vater verbunden ist durch die Identität des Wesens, als Mensch aber mit uns, aus denen er die Knechtsgestalt annahm, so heißt er mit Recht Mittler, als der in sich das Getrennte verbindet durch die Einigung der Gottheit und der Menschheit".

Aus der Reihe der Lateiner nennen wir Cyprian de idol. vanit. (bei Dorner 2, 632), Hilarius de Trin. IX. (init.): Nescit plane vitam suam, qui Jesum Christum ut verum Deum, ita et verum hominem ignorat. . . Haec (vero) humanae beatitudinis fides vera est, Deum et hominem praedicare, Verbum et carnem confiteri, neque Deum nescire quod homo sit, neque carnem ignorare quod Verbum sit; Novatian de Trin. 16. Lactantius Inst. IV, 25. Augustin de civ. D. XI, 2. conf. X, 42: Mediatorem inter Deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile Deo et aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis longe esset a Deo, aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus atque ita mediator non esset, und noch mehr in unserer Fassung Fulgentius L. I. ad Trasim. c. 15: Idem Deus totam in se suscepit naturam hominis et idem homo totam in se habet substantiam Deitatis; nam quia per peccatum homo fuit separatus a Deo, inter Deum irascentem hominemque peccantem talis utique mediatoris debuit intervenire persona quae ad propitiandum Deum homini totum verumque in se Deum de Deo natum haberet, et ad reconciliandum hominem Deo totum verumque in se de

homine natum hominem contineret, atque ita ex utroque et in utroque nunc Christus esset, ut plenitudo deitatis susceptum non consumeret, sed proveheret hominem, et plenitudo humanitatis nec minoraret immensum, nec mutaret impassibilem deitatem, ac sic hominis natura, quae mutata fuerat in deterius, per illum tota redintegraretur. Propterea se mediator Dei et hominum plenum Deum plenumque dignatus est hominem demonstrare *).

So reich und einstimmig ist der Consensus der alten Kirche; je weiter rückwärts, desto lebendiger und tiefer sind die Impulse, aus denen sich ihre Christologie entwickelt; je weiter herab, desto mehr treten an die Stelle wahrhaft christlicher Motive logische Distinctionen und Subtilitäten, in denen sie zuletzt erstarrt.

Dagegen hat die lutherische Kirche im Anschluß an die altkirchlichen Grundlagen das Dogma aus den Tiefen des christlichen Bewußtseins heraus aufs neue in Fluß gebracht und lebendig fortgebildet. Die Eigenthümlichkeit ihres Glaubens befähigte oder trieb sie vielmehr dazu, denn dieser Glaube hat Christum den Gottmenschen nicht blos zum Gegenstand, sondern zum Inhalt. Er begreift in sich die beiden Momente: lebendiges Vertrauen auf die

---

*) Eine reiche Sammlung ähnlicher Stellen findet man bei Theodoret, Eran. II. p. 129—175 der Ausgabe v. Schulze (T. IV.), bei Chemnitz de duab. nat. c. XI. und bei Petavius de incarn. II. p. 58 ff. Ich muß es daher für irrig erklären, wenn Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre v. der Person Christi 2. Bd. S. 5 u. 8 von der alten Kirche sagt, die Menschheit Christi habe ihr im Ganzen nur eine zufällige Bedeutung gehabt; die griech. insbesondere habe ihn überwiegend im Lichte des prophetischen Amtes gesehen — für welches die Menschwerdung kaum erforderlich gewesen. Ich meine, die angef. Zeugnisse beweisen, sie habe ihn vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt des Erlösers von Tod und Teufel betrachtet, und dabei die Bedeutung seiner Menschheit recht wohl zu würdigen gewußt.

geschichtliche Thatsache der Erlösung, und thatsächliche Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus und in ihm mit Gott.

Von beiden Gesichtspunkten aus erbaute Luther an der Hand der Schrift die Christologie. Der Streit mit den Schweizern gab ihm nur den Anlaß dazu, wie Schneckenburger (Christol. Beitr. 43) richtig anerkennt; die innersten Motive liegen nicht in der Abendmahlslehre, sondern hinter derselben in den zwei bezeichneten Momenten in ihrer unzertrennlichen Einheit, wie denn gerade von ihnen aus Luther im Streite mit Zwingli häufig argumentirt.

Was das Erstere betrifft, so betrachtet er die Person als die nothwendige Voraussetzung für die Thatsache der Erlösung; von dieser, die ihm erfahrungsmäßig feststeht, die das unumstößliche Object seines Glaubens ist, schließt er auf jene zurück. Und zwar ist es ihm da zunächst um die wahre Gottheit des Mittlers zu thun, wie bereits (§. 13 S. 86) gezeigt. Wir führen in dieser Beziehung nur noch die bekannte Stelle aus dem Commentar an die Galater zu 3, 13 an: „Daß aber Christus wahrer natürlicher Gott sei, beweiset sich klärlich aus dem Grunde: Soll jemand in ihm selbst und durch sich selbst überwinden der ganzen Welt Sünde, Tod, Fluch, das muß freilich geschehen durch keiner Kreaturen Hülfe, sondern allein durch göttliche Macht; darum muß auch der, so diese Tyrannen in und durch sich selbst überwunden hat, von Natur rechter und wahrhaftiger Gott sein. Denn wider die großmächtige und unüberwindliche Gewalt der Sünde, des Todes und Fluchs, welche die ganze Welt und alle Kreaturen inne haben und aufreiben, muß man freilich eine andere Gewalt haben, welche größer und mächtiger sei denn sie. Solche Macht oder Gewalt aber kann nirgends sein noch erfunden werden, denn allein bei Gott. Daraus folget gewaltiglich, daß es keiner Creatur, sie sei englisch oder menschlich, Werk, sondern allein der göttlichen Gewalt oder Majestät, nämlich die Sünde tilgen, den Tod zerstören, den Fluch wegnehmen, und solches ohne alle fremde Hülfe und Zuthun, allein durch sich selbst, und dage-

gen auch Gerechtigkeit bringen, das Leben, so im Tode verborgen war, wiederum ans Licht bringen und den Segen geben. Es ist keines heiligen Mannes, er heiße, wie er wolle, auch nicht Gabriels Werk, Sünde, Tod und Fluch allerdings zu nichte machen, und dagegen Gerechtigkeit, Leben und Segen von neuem schaffen. Weil aber die Schrift solche Werke allzumal Christo zuschreibet, folget gewiß, daß er der Segen, die Gerechtigkeit und das Leben ist: welches von Natur und Wesen anders nichts ist, noch sein kann, denn der rechte wahrhaftige Gott selbst. Derohalben alle die, so die Gottheit Christi anfechten und verleugnen, endlich das ganze Christenthum verlieren, und stracks eitel Heiden und Türken werden müssen". (Walch VIII, 2179), vgl. Auslegung des 14. Cap. Joh. VIII. 169 ff. Kirchenpost. Erl. Ausg. 15, 145.

Aber nicht geringeres Gewicht legt er auf die wahre Menschheit Christi. „Das rede ich darum", sagt er in einer Weihnachtspredigt, „daß wir unsers Glaubens Grund haben und Christum lassen sein ein natürlicher Mensch aller Maaßen wie wir, und ihn nicht sondern *) an der Natur, ohne wo es Sünde und Gnade betrifft"... „Da hat Gott einmal", setzt er hinzu, „die Natur und ihre Werke zu Ehren gesetzt. Wir können Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher. Darum was nicht wider die Gnade ist (d. h. wider das Gnadenwerk der Erlösung), soll man seiner und seiner Mutter Natur gar nichts ablegen (abziehen). Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket". Man hat dies neuerdings mit Unrecht geleugnet, man hat sogar behauptet, daß Luther für Gestalt und Eigenthümlichkeit des historischen Christus weder Sinn noch Interesse gehabt habe **), — und allerdings, um die Menschheit in ab-

*) Erl. Ausg. 9, 131. „nichts, sondern" — falsch.

**) Weiße, Christologie Luthers S. 218. 221. — Luther hat gerade für das Eigenthümlich-menschliche in Christo das zarteste Verständniß, wie man aus seinen Auslegungen der evangel. Geschichte sieht.

stracto, losgelöst oder abgesondert von der Gottheit des Sohnes ist es ihm nicht zu thun; wo ihm eine derartige Auffassung der Person entgegentritt, da legt er den entschiedensten Protest ein, sondern um die Einheit beider in der Einen „unzertrennten Person" des Mittlers, um den Menschen, der wahrhaft Gott ist, also daß man sagen kann: dieser Mensch ist Gott. Das ist der Grundgedanke, von dem er ausgeht, daran liegt ihm praktisch und theoretisch Alles, und so gefaßt hebt er dann auch die Bedeutung der Menschheit für die Erlösung mit allem Nachdruck hervor. Er verwirft nicht nur den alten Doketismns ausdrücklich, er sagt: „die Rottengeister wollten gerne das Liedlein hören, daß er schlecht sagte, entweder daß er lauter Gott oder lauter Mensch wäre. Nun aber faßt die Schrift beides zusammen, wie es denn sein soll, daß man Christo beiderlei Werk, nämlich Gottes und Menschen in einiger Person, gebe und schließt es so fein in eins": Aehnl. St. in der Auslegung des 1. u. 2. Kap. Johannis aus der Wolfenbüttler Handschrift. Erl. A. Bd. 45. S. 316. Bd. 46. S. 15. 33. 137 ff.

Gerade darauf also, daß Christus eben so wahrer Gott als Mensch ist, beruht ihm die weltversöhnende, Sünde und Tod überwindende Kraft seines Leidens und Sterbens, darauf des Christen ganzer Trost. Die Negation des einen wie des andern hebt ihn auf. „Denn wo er (der Teufel) mir das angewönne, daß ich Christum als einen lautern Menschen, für mich gekreuziget und gestorben, ansähe, so wäre ich verloren: wenn ich aber den Schatz und das Gewichte daran hänge, daß Christus beide, wahrhaftiger Gott und Mensch, für mich gestorben ist 2c., das wieget und schläget weit über alle Sünde, Tod, Hölle und alle Jammer und Herzeleid. Denn wenn ich das weiß, daß der, so wahrhaftiger Gott ist, für mich hat gelitten und gestorben ist, und wiederum, derselbige wahrhaftige Mensch von Todten auferstanden, gen Himmel gefahren 2c., so kann ich gewißlich schließen, daß meine Sünde und Tod durch ihn getilget und überwunden ist, und nun bei Gott kein Zorn noch Ungnade über mich ist, weil ich in dieser Person

nichts, denn eitel Gnadenzeichen und Werk sehe und höre". „Siehe, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und beider Naturen Werk in einander schließe, obwohl die Naturen unterschieden sind". (Joh. 14. Walch VIII. 170). Weil auf beiden zumal das Heil des Menschen steht, sind auch die Angriffe des Argen auf beide oder vielmehr auf die drei Momente, um die es sich hier handelt, zumal gerichtet, um so entschiedener ist an ihnen festzuhalten. Der Teufel greift Christum an mit drei Heerspitzen. Eine will ihn nicht lassen Gott sein, die andere will ihn nicht lassen Mensch sein, die dritte will ihn nicht lassen thun, was er gethan hat. Ein jeglicher der dreien will Christum zu nicht machen. Denn was hilft es, ob du bekennest, daß er Gott sei, wo du nicht auch gläubest, daß er Mensch sei? Denn damit hast du nicht den ganzen rechten Christum, sondern ein Gespenst des Teufels. Was hilft es, ob du bekennest, daß er Mensch sei, wo du nicht auch gläubest, daß er Gott sei? Was hilfts, daß du bekennest, er sei Gott und Mensch, wo du nicht auch gläubest, daß er für dich alles worden sei und gethan habe"? „Es müssen wahrlich alle drei Stück gegläubet sein". Erkl. der drei Symbola. E. A. Bd. 23, 261. Vgl. Bd. 45, 318. 319.

Wir sehen, welche Bedeutung Luthern die Thatsachen der Erlösung für die Christologie haben; aber nicht als diese einzelnen Fakta, sondern im Zusammenhange mit der Grundthatsache der Menschwerdung und der innigen, brüderlichen und währenden Gemeinschaft, in die sich dadurch der Sohn Gottes mit uns begeben hat. So beginnt er die Auslegung des Propheten Jesaias angesichts des Weihnachtsfestes mit den Worten: „Die höchste Wohlthat und Geheimniß, daß der Sohn Gottes mich würdiget, Mensch und mein Bruder zu werden, kann keine Stärke der Beredtsamkeit mit Worten erklären, kein menschlicher Verstand mit Gedanken erreichen: daß er sich also mit mir verbindet, sich also zu mir thut, so vereiniget, so feste und so nahe sich mit mir verknüpfet, und sich gleichsam anheftet, daß kein Mensch auf dieser Erden, wenn

er auch mit dem allerfestesten Bunde der genauesten Freundschaft und mit dem allerheiligsten Rechte der nächsten Blutsfreundschaft mir aufs höchste verbunden wäre, mir mit größerer und genauerer Verwandtschaft könnte ergeben, vertraulicher und verbunden sein; weil ich mir von ihm mehrere und größere Dinge versprechen und wichtigere Dinge erwarten kann und soll, als von irgend einem Menschen auf der Welt, wenn er mir auch aufs höchste gewogen und zugethan ist, als die Liebe eines bewährtesten und beständigsten Freundes gegen einen andern Freund, als die Liebe eines Bruders gegen den andern Bruder sein kann". (VI, 152). Von da aus schließt er dann wieder rückwärts auf die Person.

Damit sind wir jedoch schon auf die andere Seite herübergekommen, auf die gegenwärtige thatsächliche Gemeinschaft mit Christo im Glauben. Wie real und innig Luther diese Gemeinschaft faßt, ist bekannt. „Der Glaube eignet sich Christum mit allem was sein ist an, er ist der persönliche Zusammenschluß mit ihm, dergestalt, daß aus Christo und dem Gläubigen ein Leib wird, der Gläubige Christum wirklich gegenwärtig hat" — und zwar den ganzen unzertrennten Christum, Gott und Menschen in Einer Person. „In und mit Christo habe ich zugleich des Vaters Herz und Wille, die Person, in welcher der Vater leibhaftig wohnet, also, daß ich mit Christo und durch ihn mit dem Vater ein Ding bin". Man vergleiche die herrliche Stelle zu Joh. 14, 20. „Es ist und bleibt wohl der Christen Kunst, und ist eben die rechte christliche Hauptlehre und Verstand, daß sie des gewiß sein und erkennen, daß der Mann Christus wahrhaftig und eigentlich sei in Gott, und Gott in ihm, also daß er selbst wahrhaftiger lebendiger Gott ist, und darnach, daß derselbige, so in Gott und Gott in ihm ist, auch sei in uns, und wir in ihm. Denn da liegts alles an, wie wir allezeit sagen, daß es also von oben herab komme von dem Vater durch Christum, und durch ihn wieder hinauf gehe. Denn der Sohn kömmt von dem Vater herunter zu uns und hänget sich an uns, und wir hängen

wiederum uns an ihn und kommen durch ihn zum Vater. Denn darum ist er Mensch worden und geboren von der Jungfrauen Maria, daß er sich sollt in uns mengen, sehen und hören lassen, ja auch uns also zu sich ziehe und an ihm halte, als dazu gesandt, daß er die, so an ihn glauben würden, hinauf zöge zum Vater, wie er in dem Vater ist. Diese Kette *) hat er gemacht zwischen ihm und uns und dem Vater, und uns drein geschlossen, daß wir nun in ihm sind, und er in uns ist, gleichwie er im Vater, und der Vater in ihm ist. Durch solche Einigkeit und Gemeinschaft ist unser Sünd und Tod abgethan, daß wir dafür eitel Leben und Seligkeit haben". —

Wie nun diese erfahrungsmäßige Gemeinschaft mit Christo das Lebenscentrum Luthers war, so wurde sie auch der innerste Kern seiner christologischen Anschauung. Mit ihr war ihm der Gedanke einer lebendigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen gegeben, und indem er im Spiegel desselben das Verhältniß beider in der Person Christi betrachtete, mußte er die Idee einer realen und lebendigen Einheit gewinnen, einer Einheit, von welcher diejenige, die wir in ihm mit Gott haben, ein schwaches Abbild ist. Letztere wird ihm die Leiter, auf der er zum Verständniß jener aufsteigt. Zwar spricht er dies nicht gerade in dieser Form aus, aber es liegt doch seiner ganzen Auffassung zu Grunde, man fühlt es überall durch, und an einzelnen Stellen hat er es wenigstens angedeutet, am schönsten in der sinnreichen Deutung der Jakobsleiter Genes. 28: „Was ist aber das für ein Auf- und Niedersteigen? Antwort: Es ist eben das Geheimniß, daß in der einen und einerlei Person wahrer Gott und Mensch ist. Derohalben erfüllet die Einigkeit der Person dieses Geheimniß, und wir, die da gläuben, erfüllen das Wort Christi, da er Joh. 1, 51 saget: Ihr werdet sehen die Engel Gottes hinauf und herab fahren ꝛc. Denn wir gläuben an den einen Herrn, den eingebornen

---

*) And. Kletten.

Sohn Gottes, geboren von Maria der Jungfrauen, der wahrer Gott und Mensch ist. Dieses Geheimniß ist so groß, so hoch und unaussprechlich, daß sich dessen auch die Engel selbst nicht genugsam verwundern, viel weniger begreifen können". — „Auf diese Weise leget Christus diese Leiter aus. Und ich halte, daß dieses die fürnehmste und eigentliche Auslegung dieses Textes sei. Und dieses ist die große und unaussprechliche Herrlichkeit des menschlichen Geschlechtes, die niemand ausreden kann, nämlich, daß Gott durch diese wunderbarliche Vereinigung die menschliche Natur mit ihm selbst verbunden hat. Das ist nun der einfältige Verstand nach der Historie, und nach dem Buchstaben"... „Darnach ist eine andere Vereinigung, da wir mit Christo vereiniget werden, gleichwie es St. Johannes sehr fein zusammensetzet, da Christus Joh. 14, 10 saget: Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir: das ist das erste. Das andere ist, daß er saget: ihr in mir, und ich in euch. Dieses ist die Leiter nach der Allegorie oder heimlichen Deutung. Die Allegorie aber soll darzu dienen, daß sie den Glauben stärke, soll nicht von unserem Ding oder von unseren Werken lehren. So werden wir nun durch den Glauben hingerissen und werden mit Christo ein Fleisch, gleichwie er saget Joh. 17, 21: Auf daß sie Alle eins sein, gleichwie du Vater in mir, und ich in dir, daß auch sie in uns eins sein. Also steigen wir auf in ihm, und werden durch das Wort und den heiligen Geist hingerissen, und hangen an ihm, daß wir durch den Glauben ein Leib mit ihm seien, und er mit uns: er ist das Haupt, wir sind die Glieder. Wiederum aber fähret er herab zu uns durch das Wort und die heiligen Sacramente, da er uns lehret und übet in seinem Erkenntniß. Derohalben, so ist die erste Vereinigung, da der Vater und der Sohn in der Gottheit miteinander vereiniget sind; die andere ist, da die Gottheit und Menschheit in Christo vereiniget wird: die dritte aber ist, wie die Kirche und Christus vereiniget werden". (Walch I, 579. 583. 587).

Es sind also dieselben innern Gründe, wie in unserm §.,

aus welchen Luther das Dogma erbaut: Die volle Realität der Gottheit und Menschheit ist ihm die feststehende Voraussetzung; die innigste persönliche Einheit das Hauptmoment. Und hier ist zugleich der Punkt, an dem er, wie sich später zeigen wird, das Dogma um einen bedeutenden Schritt fortgebildet hat.

Auch bei der weitern begrifflichen Ausbildung, die das Dogma hernach in unserer Kirche erfuhr, wirken dieselben Impulse noch immer nach, obwohl nicht mehr in der ursprünglichen Frische. Wir gewahren sie bei Chemnitz de duab. nat. p. 21. 22. 221. 225. 364, in der niedersächs. Confession v. J. 1572 Bl. K., in der Concord. Formel mit Luthers Worten, in deren Apologie S. 74 ff., in der Apologie gegen die Bremer Theologen c. 1 *), in dem beständigen Bericht über das sogen. Staffort'sche Buch v. J. 1601, wo es S. 53 heißt: „Die Meinung (als handle es sich blos um

*) „Freilich ist es eine große Ehre, welche keinem Engel oder heiligen Menschen widerfahren ist, daß Christi Menschheit mit der Gottheit in eine unzertrennliche Person vereinigt, daß sie größere Gaben an und für sich selbst empfangen hat, als alle auserwählte Engel und Menschen, daß sie auch der Sohn Gottes zu Verrichtung des Mittleramts gebrauchet. Wie wollt aber durch die angenommene menschliche Natur das Mittleramt und Erlösung des menschlichen Geschlechts von Sünden und Tod verricht worden sein, wann sie mit der Gottheit des Sohns, dem sie persönlich und unzertrennlich vereiniget ist, nicht mehr als den bloßen Titel oder Namen des ewigen Gewalts gemein hatte, und nicht die That oder Wahrheit selbst? Wann unsers Gegentheils Gedicht bestehen sollte, müßte unwidersprechlich folgen, daß wir durch die bloße Menschheit erlöset, oder daß die angenommene menschliche Natur in Christo, so viel das Werk der Erlösung und Mittleramt anlanget, nicht mehr als den bloßen Titel oder Namen habe, sonst nichts überall. Es ist ja unwidersprechlich wahr, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur darum angenommen, daß er in, mit und durch dieselbige das Werk der Erlösung und das ganze Mittleramt verrichtete".

die Ubiquität) hat es keineswegs, sondern es ist uns in der Wahrheit um die ganze Herrlichkeit, Majestät, Erlösung und Begabung des Menschen Christi zu thun: nämlich, daß man wisse, was unser Bruder und Heiland Christus für ein Herr sei und was er auch als Mensch vermöge daher und darum, daß er mit dem Sohn Gottes eine einige unzertrennliche Person geworden ist". Ebend. zu Mtth. 28: „Diese und dergl. Sprüche können und sollen nicht nur auf seine Gottheit gezogen werden; denn dadurch würde den Christen der Trost genommen, den sie von der Gegenwärtigkeit und heilsamen Beiwohnung ihres Haupts, Königs und Hohenpriesters haben, der ihnen versprochen hat, daß nicht allein seine bloße Gottheit bei ihnen sein werde, sondern Er, Er, der Mensch, der mit ihnen geredet hat, der in allem, wie wir, versucht worden, der auch daher mit uns, als mit Menschen und seinen Brüdern ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns sein in allen unsern Nöthen, auch nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist, und wir Fleisch von seinem Fleische sind". Später verschwinden diese praktischen Momente noch mehr, selbst bei Aeg. Hunnius und bei Gerhard finden wir kaum noch ein Paar Andeutungen, die ganze Behandlungsweise des Dogma wird eine scholastische. Doch gewahren wir dazwischen noch immer die alten treibenden Grundgedanken, ja wir sehen sie einzelne neue blühende Zweige treiben — wovon später.

Was die lutherische Kirche als Resultat ihrer Gesammtanschauung symbolisch aufgestellt hat, ist daher nichts anders als das eine alte Bekenntniß der Christenheit, aber so, daß sich der Begriff der Einheit vertieft hat: divina natura in Christo vera et perfecta; humana nat. in Chr. vera et integra: hae duae naturae sunt in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus, vere Deus et vere homo Augustana III; oder auch so: divina et humana natura in Christo personaliter unitae sunt, ita prorsus, ut non sint duo Christi, unus filius Dei, alter filius hominis, sed unus et idem sit Dei et hominis

filius: Christus verus Deus et homo in una indivisa persona Concord. Epit. VIII. Doch entspricht der andere, nebenhergehende Ausdruck: „der Mensch Jesus ist Gott", „Deus est homo, homo est Deus" noch genauer dem Sinne, den sie mit jenem Bekenntniß verbindet.

Blicken wir von da noch einmal zurück, so wird es uns recht klar vor Augen treten, nicht nur was die ganze christl. Kirche von der Person ihres Mittlers und Hauptes bekennt, sondern auch, auf welchen Gründen ihr Glaube ruht. Es hat etwas Erhebendes, dieses einstimmigen Zeugnisses versichert zu sein.

1) Die Menschwerdung.

§. 36.

Die Frage nach dem Act, durch welchen die Person des Mittlers geworden ist, beantwortet sich im Allgemeinen aus dem, was sich uns bereits über Werk und Person festgestellt hat, — im Zusammenhalt mit unsern christologischen Voraussetzungen. Von daher ist uns zuvörderst gewiß, daß das Göttliche, welches in Christo Mensch geworden ist, vor seinem Eingehen in die Menschheit als persönliches Ich präexistirt hat. Wir wissen ferner, daß dieses geschichtliche Faktum seinen letzten Grund in dem vorzeitlichen Rathschluß der Weltversöhnung hat. Als ein ewiger ist dieser Rathschluß Willensbestimmung nicht einer einzelnen göttlichen Person, sondern des dreieinigen Gottes; er geht von der einheitlichen Liebe des Vaters, Sohnes und heil. Geistes aus, die wir als solche in dem ganzen Werke der Heilsvermittlung thatsächlich erfahren (§. 12). Dennoch ist uns der Menschgewordene weder der Vater noch der h. Geist; nicht der Vater, denn mit diesem hat er uns versöhnt, nicht der heil. Geist, denn diesen theilt er uns aus seiner Fülle mit, sondern der Sohn, der mit beiden eins ist. Der Vater ist es, der den Sohn sendet, der Sohn, der nach

des Vaters Willen im Fleische erscheint, der h. Geist, der die Einigung des Sohnes mit der Menschheit vermittelt.

So entspricht die Menschwerdung jener allgemeinen Form der göttlichen Offenbarung, die wir schon oben §. 12 aus unserer Heilserfahrung nachgewiesen haben; jenes „vom Vater, durch den Sohn im h. Geiste" tritt uns auch hier entgegen. Und dieses heilsgeschichtliche Verhältniß weist dann weiter auf die immanenten trinitarischen Beziehungen der drei Personen als auf seinen innern Grund zurück. Dem Vater kann die Menschwerdung nicht zukommen, weil es die trinitarische Eigenthümlichkeit desselben ist, ewig in sich bleibend, Prinzip des Sohnes und der ganzen ökonomischen Heilsordnung zu sein; dem h. Geist nicht, weil es dessen trinitarische Eigenthümlichkeit mit sich bringt, den Gegensatz zwischen Gott und der Creatur durch seine Immanenz in ihr zu vermitteln; hingegen der hypostatischen Stellung des Sohnes, des andern Ichs des Vaters, dessen Eigenthümlichkeit es ist, den Willen des Vaters hingebend zu wollen, und dessen ökonomische Wirksamkeit es eben deshalb ist, die Liebesgedanken des Vaters objectiv herauszusetzen, dem Sohne ist es entsprechend, Mensch zu werden; man kann sagen: *seine trinitarische Stellung bestimmt ihn dazu.* —

Diese Bestimmung des Sohnes ist aber zugleich *Selbstbestimmung desselben*, nicht ein Entschluß, der ihm von außen aufgedrängt würde, sondern ein Akt seiner eigenen Freiheit, seiner hingebenden Liebe wie zu dem Vater so zu der Menschheit, deren Schöpfer und Urbild er ist. Es ist die Eine göttliche Liebe, welche im Vater den Sohn zur Hingabe in die Menschheit bestimmt und die sich im Sohne diese Bestimmung gibt.

Kraft solcher Selbstbestimmung hat der Sohn von Anfang an das Verhältniß des abgefallenen Geschlechtes zum Vater vermittelt, die Erfüllung des Erlösungsrathes durch die

ganze Vorgeschichte hindurch eingeleitet, in Israel sich selbst voraus bezeugt und voraus dargestellt, ist mithin der Menschheit immer näher gekommen (§. 32. 33), und erscheint jetzt, da die Zeit erfüllet ist, um die durch die Sünde abgebrochene, aber bereits wieder angebahnte Gemeinschaft mit Gott zunächst in seiner Person herzustellen.

In dieser Selbstbestimmung des Sohnes, in der sich das trinitarische Verhältniß zum Behuf der Heilsvermittlung bethätigt, hat die Menschwerdung ihren nächsten Grund. Sie begründet die Person des Mittlers. Und wie sie dieselbe begründet, so geht sie auch durch deren ganze Lebensentwicklung und Selbstbezeugung bestimmend hindurch als das ihr innewohnende Prinzip; denn die Selbstbezeugung der Person ist nichts Anderes und kann nichts Anderes sein, als Aus- und Durchführnng desselben Willensbeschlusses, Kraft dessen sie geworden ist. Wir dürfen dies auch im Folgenden nie außer Acht lassen.

Der Schriftbeweis ist zum größern Theile schon in dem Früheren enthalten. Ueber die Präexistenz des ewigen Sohnes vergl. §. 13, über seine Stellung in der Trinität §. 14, über sein Verhältniß zur Menschheit §. 20, und über sein geschichtliches Verhalten zu ihr §. 33, S. 421. Ueber den ewigen Rathschluß der Welterlösung §. 22 und §. 31.

Es erübrigt daher nur der Beweis für das Verhältniß der drei Personen zur Menschwerdung: daß es der Vater ist, der den Sohn gesendet hat, besagt Matth. 10, 40. Luc. 9, 48, insbes. Joh. 3, 16. 17. 5, 30. 36. 37. 6, 29. 33. 40. 7, 16. 29. 8, 16. Galat. 4, 4: *ἀπέστειλε ὁ θεὸς, ὁ πατὴρ, τὸν υἱὸν αὐτοῦ*; *σύ με ἀπέστειλας* Joh. 17, 21. 25; daß der Sohn der gesendete ist, liegt in jeder der angef. St.; daß aber sein Eingehen in die Menschheit zugleich auf eigener Selbstbestimmung beruhe, ist schon damit bezeugt, daß er, bevor er Mensch ward, als

Gott bei Gott gewesen, und ist überall da vorausgesetzt, wo er sein Kommen vom Himmel als einen Act des Gehorsams gegen Gott und den Zweck desselben als Vollzug des ihm bewußten Heilswillens des Vaters bezeichnet: Joh. 5, 30. 6, 38. 39. 12, 49. 50. Er kennt diesen Willen nicht wie einer, der ihn aus Offenbarung gelernt hat, sondern von seinem außerweltlichen Sein beim Vater her; da hat er ihn geschaut: Joh. 3, 11 *ἐγὼ οἶδα αὐτὸν, ὅτι παρ᾽ αὐτοῦ εἰμί*, Joh. 8, 38 *ἐγὼ ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου λαλῶ* — ist es nun nach Joh. 4, 34 seine höchste Befriedigung ihn in der Welt zu vollziehen, so muß auch der Entschluß dazu bis in jene überweltliche Sphäre hineinreichen, er muß That seiner Freiheit gewesen sein. Direkt lehrt dasselbe Phil. 2, 6 (wovon später) und Hebr. 10, 5—10, wo das Psalmwort: *ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου* u. s. w. (Ps. 40, 7—9) als eigene Aussage Jesu gebraucht wird, zum Erweis, daß er kraft eines Aktes eigener Selbstbestimmung in die Welt gekommen sei*). Vergl. das großartige „Ich bin es" des Erlösers Joh. 8, 24 mit dem alttestamentl.: „Siehe, ich komme" (Theil 1. S. 65), was übrigens einer andern Seite der Weissagung angehört, als jene Psalmstelle. Denn dort ist das nächste Subject David, als der im Geiste aus der Person Christi redet, hier Jehova, der Herr. — In wie fern der h. Geist dabei mitwirkt, wird sich §. 37 zeigen; vgl. einstweilen Luc. 1, 35.

Für uns ist übrigens das Alles schon mit der Lehre von der Trinität gegeben, wo auch bereits nachgewiesen wurde, in wie fern in den geschichtlichen Heilsthatsachen die trinitarischen Verhältnisse sich reflectiren, §. 14.

---

*) Die Vermittlungen, die zwischen dem nächsten Sinne solcher Stellen im Munde des Psalmisten und zwischen dem, in welchem sie das Neue T. anführt, in der Mitte liegen, braucht die Dogmatik nicht näher nachzuweisen. Die neutestamentl. Anführung entscheidet immer über den ursprünglichsten Sinn — d. h. über den Gedanken des h. Geistes, dem das Wort im letzten Grunde entstammt.

Auch die kirchliche Lehre geht von der Voraussetzung der Präexistenz des Sohnes als göttlicher Persönlichkeit aus. Schon den Glaubensregeln bei Irenäus und Tertullian liegt sie zu Grunde (vgl. mit den S. 26 angef. Formeln Tertull. de praescr. haer. c. 13: Regula est fidei, qua creditur unum omnino Deum esse qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum: id verbum, Filium ejus appellatum in nomine Dei varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritu patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum, egisse Jesum Christum), zwar nicht so, als ob diese Voraussetzung eine rein apriorische wäre; sie hat sich vielmehr selbst erst aus dem Glauben an die geschichtliche Person Christi heraus zur Klarheit entwickelt. Die Heilserkenntniß, daß Christus eine wahrhaft göttliche Persönlichkeit sei, hat die Kirche dahin geführt, dem Monarchianismus gegenüber die selbstständige Hypostase des menschgewordenen Logos im Unterschied vom Vater recht bestimmt hervorzuheben und, etwas später, nach dem kühnen Vorgang des Origenes diesen Unterschied als einen ewigen, in das Wesen der Gottheit selbst fallenden, zu setzen: aeterna filii generatio, coaeternitas unigeniti (Orig. de Princ. I. 2, 4. Hilarius de Tr. XII, 25 ff.); ja so mächtig war dieser Zug, daß er sich nicht eher genügte, als bis er in dem Bekenntniß der Homousie des Sohnes und der Trinität seinen vollen Ausdruck fand. Von da ab versteht es sich von selbst, daß die Menschwerdung durch die Formel bezeichnet wird: aeternus Dei filius humanam assumsit naturam — oder noch genauer: „nicht ist zuerst ein Mensch gewesen, mit dem sich der Logos hernach vereinigt hätte, sondern der Logos hat sich in (oder aus) dem Mutterschooße der Jungfrau das Fleisch angeeignet". Indessen brauchen wir nicht einmal so weit herab zu gehen, die älteren Väter von den apostolischen an lehren der Sache nach dasselbe. Ignatius Eph. 18: *θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας*, 7: *ἐν σαρκὶ γε-*

νόμενος θεος· Justin Apol. 1, 23. 32: ὁ λόγος (welcher bei dem Vater war, durch den der Vater die Welt geschaffen) σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν· Iren. III. 18: Filius, Verbum Dei existens, a Patre descendens, incarnatus est.; I. 9, 2. 3. 4: Verbum caro factum est, carnem nostram assumsit; III. 19, 1: Verbum Dei homo, et qui filius Dei est, filius hominis factus est. Dabei heben sie auch die Selbstbestimmung des Sohnes ausdrücklich hervor. Clemens Alex. Str. V. 3: ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ *); Origenes de Pr. IV. 31: Volens filius Dei pro salute generis humani apparere hominibus, suscepit non solum corpus sed et animam; Athanasius de decr. Synod. Nic. c. 14: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὸν ἡμῶν θάνατον καταργῆσαι θέλων, ἔλαβεν ἑαυτῷ σῶμα ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας; c. Or. I. 44. 47: das Wort ist Fleisch geworden, weil es uns erlösen wollte, ad Epict. ὁ λόγος σάρκα ἀνέλαβεν, insbesondere c. Apoll. I. 10: „Nicht das Fleisch ist Mensch geworden, sondern der Logos ist Fleisch geworden, d. h. Gott ist Mensch geworden", vgl. oben S. 26; die Abendländer: Verbum caro factum est, incarnari voluit, Aug., Hilar. und so durch die Folgezeit hindurch.

Wir haben also den Consensus des ganzen christlichen Alterthums für uns, wenn wir das Ich des Sohnes Gottes als das eigentliche Prinzip der Menschwerdung, als das Personbildende, fassen, und so einfach dieser Satz ist, so erfolgreich ist er auch: er bestimmt von vorn herein die ganze Construction des Dogma. Nur von da aus kann es der Schrift- und Kirchenlehre gemäß erbaut werden; alle andern Ausgangspunkte ergeben ein irriges Resultat.

Warum es gerade der Sohn ist, dem die Ausführung dieses ewigen Willens speciell zukommt, davon finden ältere Väter den

*) Bei Dorner 2, 431.

Grund in dem Verhältniß, in welchem er zur Menschheit als ihr Schöpfer und Urbild steht. So sagt Irenäus: „Nur der göttliche Logos kann die Menschheit zu dem Ziel ihrer Bestimmung führen; er allein konnte den Vater offenbaren und das verlorene Bild Gottes wieder herstellen, weil er selbst das Urbild ist, nach welchem der Mensch im Anfang geschaffen worden war. Sollte die Idee der Menschheit realisirt werden, so mußte das Urbild erscheinen" V. 1, 1, V. 16. 3. VI. 33, 4. Ausführlich entwickeln denselben Gedanken Athanasius de incarn. 20 (vgl. Bd. I. S. 168), Epist. ad Epict.: ejusdem est ἀνακτίζειν cujus fuerat κτίζειν, Cyrill v. Alexd. in Jo. I. 91, andeutungsweise Johannes v. Dam. IV. 4. Die Abendländer gehen seltener auf diese Frage ein; nur Augustin weist scharfsinnig auf das immanente Verhältniß zwischen Vater und Sohn hin und betrachtet die ewige Zeugung als den Grund der Sendung in der Zeit: Pater a nullo mittitur, quia a nullo est... ab illo mittitur verbum, cujus est verbum. Ab illo mittitur, de quo natum est. Mittit qui genuit, mittitur quod genitum est, de Tr. IV, 20 und de eccl. dogm. c. 2: Qui erat in divinitate Dei patris Filius, factus est in utero matris hominis filius, ne duo crederentur filii; es ist ihnen mehr um das einheitliche Zusammenwirken der drei Personen zu dem Heilswerk, als um den besondern Antheil der Einzelnen daran zu thun. Opera ad extra sunt indivisa, tribus personis communia, dieser Satz tritt seit Augustin in den Vordergrund; daher heißt es nun: incarnatio est opus totius Trinitatis, assumtio humanae naturae commune est tribus personis, sc. ratione initii et productionis humanae naturae; der eigenthümliche Antheil einer jeden Person wird wie im §. bezeichnet, und zwar hinzugefügt: terminative komme dem Sohne die Menschwerdung zu, aber ohne auf die Sache tiefer einzugehen. Selbst Thomas, ob er sich gleich S. I. qu. 43. Art. 4 an Augustin anschließt, ist doch III. qu. 3. Art. 5 der Meinung, daß auch der Vater oder der h. Geist hätte die Menschheit annehmen können, und findet Art. 8

den Grund, warum es für den Sohn angemessener (magis conveniens) gewesen sei, nur in seinem Verhältniß zur Welt, vermöge dessen er der Creatur näher steht, als die andern beiden Personen (convenienter ea, quae sunt similia, uniuntur). Dieses Verhältniß aber ist, wie Thomas sehr schön ausführt, ein zwiefaches: einmal, seine allgemeine Stellung zur Welt als deren Urbild: „Denn wie der künstlerische Begriff im Verstande des Künstlers das Urbild ist zu dem Kunstwerke, das er schafft, so ist das Wort Gottes, welches sein ewiger Begriff (conceptus) ist, das Urbild der gesammten Kreatur. Und wie deshalb durch die Theilnahme an diesem Urbild die Creaturen nach ihren besonderen Arten geschaffen sind, aber auf veränderliche Weise, so war es angemessen, daß durch die nicht blos particuläre, sondern persönliche Einigung des Wortes mit der Creatur, diese ordnungsmäßig zur ewigen und unbeweglichen Vollkommenheit erneuert werde, wie ja auch der Künstler das zerfallene Kunstwerk nach der Idee wiederherstellt, mittelst deren er es geschaffen hat"; das andere ist die specielle Beziehung des Wortes zur menschlichen Natur, sofern es der Begriff der ewigen Weisheit ist, aus welcher alle menschliche Weisheit herfließt. „Als vernünftiges Wesen wird der Mensch nur dadurch in der Weisheit, die das Prinzip seiner Vollendung ist, vollendet, daß er an dem Worte theilnimmt ... und daher war es angemessen, daß das Wort Gottes selbst zur Realisirung der Vollkommenheit des Menschen sich persönlich mit der menschlichen Natur vereinigte". Dazu nennt dann Thomas a. a. O. noch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen *). — Luther läßt sich daran genügen, daß es der Gottheit so gefallen habe (Erkl. der letzten W. Davids S. 50), und auch Chemnitz wagt es nicht, hier auf das Mysterium der Trinität näher einzugehen, sondern zeigt nur, wie tröstlich es für uns sei, daß gerade der Sohn Mensch geworden, indem er die Gründe des Irenäus und Athan. wiederholt, de

*) Baur a. a. O. 2. 794.

duab. nat. c. 2. Die späteren DD. z. B. Gerhard IV, 413, bieten nichts weiteres dar*) — und so hätten wir denn auch zu der letzteren Hälfte unsers §. den Consensus der Kirchenlehrer. Die tiefere Begründung s. unten §. 44.

§. 37.

Die allgemeine Möglichkeit einer so innigen Einigung Gottes mit der Menschheit in der Person Christi beruht auf dem durch die Schöpfung begründeten Verhältniß beider. Stünden freilich beide von vorn herein in einem exclusiven Gegensatz, so erschiene sie allerdings unmöglich, allein der Mensch ist als persönliche Creatur mit Gott verwandt, für den Lebensverkehr mit ihm organisirt, stand schon ursprünglich in Gemeinschaft mit Gott und war bestimmt, zu einer noch höheren Stufe derselben zu gelangen. Wenn also der Sohn in die Menschheit eingeht, so begibt er sich nicht in eine ihm inadäquate Sphäre, sondern er versetzt sich in (oder eignet sich an **)) eine Natur, die er zur Offenbarung seiner selbst nach seinem Bilde geschaffen hat, und von welcher er sich auch in ihrem tiefsten Verfall nie ganz zurückgezogen hatte. Die Differenz zwischen ihr und ihm stellt auch der innigsten Gemeinschaft kein Hinderniß entgegen. Denn wie fest auch der Unterschied zwischen der absoluten und creatürlichen Persönlichkeit steht, dasjenige, was das Wesen der ersteren ausmacht, das Selbstbewußtsein und der Wille (worin die Möglichkeit des Gottesbewußtseins und der Gottesliebe), gerade das eignet auch der letzteren, wenn schon in creatürlicher Form, und bietet mithin jener einen Anschließungspunkt dar. Selbst in der Leiblichkeit liegt keine ausschließende Schranke. Denn die Leiblichkeit

*) Twesten Bd. 2, 275.

**) Absichtlich ist dieser zwiefache Ausdruck gebraucht, weil die Art der Einigung hier noch nicht näher bestimmt werden kann.

ist der Organismus für den Geist, dem Geiste durchdringbar, dienstbar und darum auch fähig, der Gottheit zum Organ zu dienen, bestimmt, ins Pneumatische verklärt zu werden.

Für diese wiederholenden Andeutungen (vgl. §. 25. 26) haben wir in sofern in unserer eigenen Heilserfahrung den Beweis, als wir als Wiedergeborene bereits die Erstlinge des Geistes Gottes und darin eine Bürgschaft für jene vollkommene, Seel und Leib umfassende Gottesgemeinschaft in uns tragen, zu der wir als Christen berufen sind: eine Gemeinschaft, in welcher wir Gott erkennen werden, wie wir von ihm erkannt sind, in welcher sein Leben uns vollständig durchdringen, sein heiliger Wille der Wille unserer eigenen geheiligten Persönlichkeit, und diese das Organ seiner Herrschaft über die ganze materielle Natur sein wird.

Aus dem Allen folgt nun zunächst, daß der Mensch nicht nur überhaupt für eine Durchdringung von dem Göttlichen (**natura humana capax divinae**), sondern für eine weit innigere und vollkommnere, als sie in diesem Stadium unsers Lebens statt findet, organisirt sei — und daraus ergibt sich die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, jedoch nur im Allgemeinen, d. h. es zeigt sich, daß in der menschlichen Natur kein Hinderniß für eine reale Einigung mit Gott liege; keineswegs aber erklärt sich daraus weder die specifische Eigenthümlichkeit des Verhältnisses, mit dem wir es hier zu thun haben, noch der Akt, durch den es geworden ist. Denn was das erstere betrifft, so geht der Begriff eines Gottmenschen, wie wir ihn oben bestimmten, weit hinaus über unsere erfahrungs- und hoffnungsmäßige Gemeinschaft mit Gott; wir sind, gestatte man uns diese Wiederholung, im besten Falle immer nur Gottesmenschen und wissen uns stets tief unter Christo dem Gottmenschen, als dem Gegenstande unsers Glaubens und unserer Anbetung. Und schon deshalb können wir auch den Akt, wodurch diese Person geworden ist, aus der Analo-

gie des allgemeinen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen noch nicht näher erklären: wir kommen damit noch nicht auf eine Menschwerdung Gottes. Aber selbst wenn wir, wie häufig geschieht, versuchten, uns a priori eine Idee von der Menschwerdung zu bilden und aus ihr Entstehung und Eigenthümlichkeit der Person zu construiren, so führte auch dies nicht zum Ziele, weil doch beides durch den bestimmten Heilszweck bedingt ist, zu dessen Verwirklichung diese Person in der Welt erschien. Ihre Erscheinung und ihre mittlerische Bedeutung lassen sich schlechterdings nicht isoliren. Abgesehen davon laufen wir Gefahr, uns in leere Abstractionen zu verlieren und etwa eine Gestalt zu zeichnen, die der Wirklichkeit nicht entspricht. Nur aus der weiteren Reflexion auf das, was sich uns (§. 35) als Grundlage herausgestellt hat, dürfen wir daher hoffen, eine annähernde Erkenntniß des fraglichen Mysteriums zu gewinnen. Dies liegt uns nunmehr ob.

Die Schrift hat keine direkte Antwort auf die Frage unsers §.; die indirekte liegt theils in dem zu §. 25 u. 26 beigebrachten, theils in den Aussagen über die Wiedergeborenen: Röm. 8, 9. 10. Galat. 3, 20. 1. Kor. 6, 17. 2. Petr. 1, 4 vergl. mit 1. Joh. 3, 2. Röm. 8, 24. Denn wenn es dort von ihnen heißt, daß Gottes Geist in ihnen lebe, daß sie mit dem Herrn Ein Geist, daß sie *θείας φύσεως κοινωνοὶ* sind, hier aber, daß sie ihm schließlich gleich sein werden: *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*, nach Geist, Seel und Leib in sein Bild verklärt: so kann kein Zweifel sein, daß die menschliche Natur einer ungleich intensivern Durchdringung von dem Göttlichen fähig ist, als es in diesem Zeitleben der Fall ist, oder vielmehr, wenn schon jetzt bei uns, die wir noch mit Sünde behaftet sind, wie unendlich tiefer und höher da, wo die Natur von der Sünde unbefleckt geblieben ist! — ein völlig ausreichender Beweis, aber innerhalb derselben Grenze, in welcher wir die Frage nach der Möglichkeit gefaßt haben.

Auch das **kirchliche Bekenntniß** thut diese Frage nicht; ihm genügt es, die Thatsache der Menschwerdung zu bezeugen; selbst die ältere kirchliche Theologie hat sich selten darauf eingelassen und niemals in dem Sinne, als ob von dem Nachweis der Möglichkeit der Beweis für die Wirklichkeit abhinge; vielmehr war ihr mit dieser jene als selbstverständlich erwiesen.

Was das Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen überhaupt betrifft, so haben wir schon oben gesehen, daß nach der allgemeinen kirchlichen Anschauung ersteres für letzteres empfänglich (*δεκτικός*) organisirt und bestimmt ist, von dem Göttlichen durchdrungen zu werden. Nun hat man ihr freilich den zwiefachen Vorwurf gemacht, bald daß sie beide identificire, bald daß sie beide in das Verhältniß eines absoluten und ausschließenden Gegensatzes zu einander stelle. Es verhält sich jedoch, wenn ich recht sehe, anders. Für einen Irenäus, der den Satz ausspricht: in quantum Deus nullius indigens, in tantum homo eget communicatione Dei . . . Gloria hominis Deus, operationis vero Dei et omnis sapientiae ejus et virtutis receptaculum homo (III. 20, 2), konnte der Gedanke der Menschwerdung keine große Schwierigkeit haben, auch für die griechischen Apologeten, für Origenes und seine Schüler, überhaupt für die Logoslehrer nicht. Denn diese setzen die menschliche Vernunft in ein natürliches Verwandtschaftsverhältniß zu dem Logos, sei es, daß sie dieselbe als den Antheil des Menschen an der absoluten Vernunft oder als einen Ausfluß aus ihr dachten, — und ließen sodann die Menschwerdung eben durch diese menschliche logische Seele vermittelt werden (anima rationali intercedente) *). Ihnen wurde es vielmehr schwer, in Christo den göttlichen Logos vom menschlichen zu unterscheiden; denn war dieser nur ein Moment oder ein Ausfluß von jenem, wo

---

*) Vgl. meine Monogr. über Origenes, 61. 136. 208. Petav. de inc. IV, c. 13.

blieb dann bei Christus, dem der Logos in seiner absoluten Fülle (το ὅλον λογικόν) einwohnte, noch ein Raum für eine selbstständige logische menschliche Seele? Besonders dem Apollinarismus, der den Logos die Stelle des νοῦς in Christo vertreten läßt, gegenüber trat diese Schwierigkeit hervor. Gregor von Nazianz sucht sich freilich durch den Satz zu helfen, daß doch das Unvollkommnere das Vollkommene, der Theil das Ganze, der Tropfen den Strom nicht ausschließe: eine kleine Fackel zu einem großen, brennenden Scheiterhaufen hinzugebracht, wird weder ausgelöscht, noch bleibt sie für sich abgesondert, sondern sie wird mit ihm zu einer Flamme; der Strahl müsse nicht weichen, damit die Sonne mit ihrem Licht Raum habe, sondern er bleibe, wenn er auch im Ganzen des hellen Sonnenscheins verschwimme und kaum mehr etwas sei *); — gerade an diesen Bildern sieht man, wie fließend der Unterschied hier gedacht ist, und so könnte man eher sagen, diese Kirchenlehrer hätten göttliche und menschliche Natur zu wenig unterschieden, damit aber die Realität der Menschheit Christi gefährdet; denn, wie Dorner sehr richtig sagt, ist der Logos an sich das Ganze und das Menschliche ein Theil, so kann dieses, wenn nicht ein bloses Accidens, doch nur ein verschwindendes Moment in der Person (Christi) sein. Indessen ist es doch die Tendenz der angeführten Aeußerungen nicht, den Unterschied zwischen der menschlichen Seele und dem Logos aufzuheben, sondern sie wollen dem Einwand der Apollinaristen, daß zwei vollkommene Wesen in eine persönliche Einheit nicht zusammengehen können, begegnen, und da treten sie etwas zu stark auf die eine Seite, während sie anderwärts doch den wesentlichen Unterschied aussprechen; erklärt es doch selbst Origenes für gottlos, die menschliche Natur als gleichwesentlich mit der ewigen und ungezeugten zu denken, §. 19. S. 141, und unterscheidet doch Gregor gerade

---

*) Ep. ad Cled. I, 9 (Thilo. bibl. Patr. gr. dg. II. p. 551). Vgl. Ullmann, Gregor von Nazianz, 410; Dorner I, 1076.

a. a. O. c. 4 ganz bestimmt die göttliche und menschliche Natur in Christo.

Uebrigens war diese zerfließende Fassung schon während des arianischen Streites beseitigt: „οὐκ ἔστι ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός, jener ist aus Nichts geschaffen, dieser ewig“, hält Athanasius entgegen (Or. I, 29. vgl. de decr. Nic. Syn. c. 28), und noch entschiedener macht er die Geschöpflichkeit des Menschen und dessen wesentlichen Unterschied von Gott dem Apollinarismus gegenüber geltend Apol. 1, 5. Noch stärker wird der Abstand zwischen beiden während der christologischen Kämpfe des 5. Jahrhunderts hervorgehoben, scheinbar bis zum exclusiven Gegensatz, und zwar gleichmäßig von den divergentesten Richtungen, von der antiochenischen wie von der alexandrinischen. Theodor von Mopsv. und nach ihm Theodoret bestimmt den Unterschied als einen unendlichen (τὸ διάφορον ἄπειρον), die Kluft zwischen Gott und dem Menschen als unvergleichbar, undenkbar weit (Eran. II, 115. III, 211), aber eben so bestimmt ihn auch Cyrill; er spricht von einer ἄνισος, ἀνόμοιος, ἑτέρα φύσις Gottes und des Menschen; er sagt: „so wenig Gott seine absolute Umwandelbarkeit, die sein Wesen ist, aufgeben und wandelbar oder leidensfähig werden kann, so wenig könne die menschliche Natur in die des Göttlichen übergehen und umgebildet werden; beide können nach unserm Verstande nicht zusammengehen zu einer wesentlichen Einheit“ (εἰς ἕνωσιν φυσικήν) T. V. S. 683. 473. Dennoch wollten auch sie damit die von ihnen außerdem behauptete Verwandtschaft des Menschen mit Gott nicht zurücknehmen; bezeugen doch die Antiochener, trotz der von ihnen so entschieden abgewiesenen Vermischung der Naturen, ausdrücklich, daß die Einigung beiden angemessen sei, und lehren doch auch die Alexandriner eine Wiederherstellung der menschlichen Gottesebenbildlichkeit durch Christus, was ja die Empfänglichkeit des Menschen für die Gottesgemeinschaft voraussetzt. (Vgl. I. Th. S. 147 ff.). Man wird also eben so wenig von den Vätern des 5. Jahrhunderts sagen dürfen, „sie seien von der Voraussetzung zweier gegen einan-

der absolut differenter Naturen" ausgegangen, als man von denen des 4. Jahrhunderts, namentlich von Athanasius sagen kann: „sie hätten Göttliches und Menschliches als wesenseins gedacht", vielmehr ist es immer, wenn auch oft einseitig durchgeführt, der Gedanke, daß in der Gottesebenbildlichkeit des menschlichen Geistes, welche eben sowohl den Unterschied als die Verwandtschaft des Wesens involvirt, die Möglichkeit der Menschwerdung liege. Auch die Abendländer erklären sie auf dieselbe Weise. Dem Körper, sagt Ambrosius, konnte die körperlose Natur Gottes nicht eingesäet werden ohne Vermittlung einer geistigen Wesenheit (nisi aliqua spirituali natura mediante), was Rufin durch das Gleichniß vom Lichte erläutert, welches zwar alle Glieder des Leibes erleuchten, aber nur von dem Auge gefaßt werden kann, weil dieses allein für das Licht empfänglich ist *), und Augustin hält den Neuplatonikern entgegen, es sei im Grunde (auch nach ihren eigenen Voraussetzungen) leichter zu glauben, daß das Wort eine intellectuelle Seele angenommen habe, als daß Leib und Seele mit einander verbunden einen Organismus, den ganzen Menschen, bilden. Diese Mischung des Geistigen und Körperlichen sei ein schwereres Räthsel als jenes, de Civ. D. X, 29 vg. de div. qu. I. c. 3: Quaerere quidam solent, quomodo in Christo misceri potuerit homo et Deus. Quaerunt et rationem hujus mysterii quod semel factum est, cum ipsi reddere rationem nequaquam possint ejus rei quae fit semper: quomodo societur anima corpori et fiat homo. Ergo quomodo corporea res incorporeaque conjungitur et corpori anima miscetur ut homo efficiatur, ita homo conjunctus est Deo et factus est Christus. Et tamen ut fieret Christus duo illa incorporea, id est anima et Deus, facilius conjungi permiscerique potuerunt, quam miscetur una incorporea aliaque corporea, id est anima et corpus, ut per-

*) Andere St. bei Petavius de inc. L. IV. c. 13.

sona hominis existat*). (Auf den letztern Punkt läßt sich jedoch Augustin nicht weiter ein). Sehr schön spricht sich Thomas Summa III. qu. 4. Art. 1 aus: die menschliche Natur ist mehr als irgend eine andere geeignet, vom Worte angenommen zu werden; denn während alle Creatur eine nur spurweise Aehnlichkeit mit dem Worte hat, hat sie ebenbildliche Aehnlichkeit, und ist deshalb für Gott empfänglich. Die irrationale Creatur kann nur die ihr aufgeprägten Züge der Gottheit (äußerlich) darstellen, die menschliche Natur als die vernünftige und intellectuelle hat die natürliche Fähigkeit, an das Wort selbst gewissermassen hinanzureichen (nata est attingere verbum ipsum), nämlich dadurch, daß sie es erkennt und liebt... In dieser Liebe wird sie dem Sohne ähnlich, der seinerseits in der Liebe mit dem Vater eines ist. — Es ist also nicht blos die natürliche, sondern die in dieser begründete ethische Gottverwandtschaft, welche die menschliche Natur zur Aufnahme in die persönliche Einheit mit der göttlichen geschickt macht. So Thomas. Kaum wird sich nach dieser Seite hin etwas Tieferes sagen lassen.

Aehnliche Gedanken finden wir bei den lutherischen DD.; wenn die Reformirten der communicatio idiomatum mit dem Einwand begegneten: natura finita non recipit infinita, so hielten sie kühn den Satz entgegen: natura humana in Christo capax divinae, Form. C. 611. 755, wozu Baur die Bemerkung macht: „Daß die menschliche Natur, wenn sie auch über die Grenzen der Endlichkeit nicht hinausgerückt werden kann, doch zugleich die Kapacität in sich habe, die Trägerin übermenschlicher, göttlicher, absoluter Eigenschaften zu sein, bleibt immer die für die Formel charakteristische Behauptung". Und diese Behauptung steht nicht isolirt da. Sie hängt mit der lutherischen Anschauung vom Ebenbilde (§. 26) zusammen, sie bewährt sich in der Lehre von der

---

*) Diese Stelle findet sich auch unter dem Namen des Eucherius bei Claudianus Mamercus, Bibl. Lugd. maxima, VI. p. 1065.

unio mystica gratiosa, deren der Gläubige in Folge der Rechtfertigung gewürdigt wird (vera, realis, intrinseca et arctissima conjunctio substantiae hominis fidelis cum substantia SS. Trinitatis et carnis Christi), eine unio, welche weder eine blos moralische Gemeinschaft (sola harmonia et contemperantia affectuum), noch eine blose Einwirkung des heiligen Geistes (operatio gratiosa) sei, sondern eine lebendige reale Einigung der göttlichen Substanz mit den Menschen, vermöge deren diese der göttlichen Natur theilhaftig werden. Von dieser unio aus weisen sie dann auf die noch weit wesentlichere und innigere Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo zurück: Si enim divinitas in sanctis inhabitans per gratiam tanquam lumen verum virtutum suarum radios spargit et diffundit in sanctos, et tanquam vivus fons bonorum suorum rivos influit et effundit in credentes: multo plenius et longe perfectius illa in ea carne fieri statuendum est, in qua tota plenitudo Deitatis inhabitat corporaliter. So Chemnitz de duab. nat. in Chr. 257. 261. 267, so insbesondere Nicolai a. a. O. S. 757, aber auch umgewandt S. 289: „Freilich ist eine große Gleichförmigkeit unsrer geistlichen Gemeinschaft mit der persönlichen Vereinigung und Gemeinschaft beider Naturen in Christo, und steckt diese ganze Lehre voll himmlischen Trostes und großer Herrlichkeit, daß billig einem gottseligen Herzen gelüsten mag, diesem Artikel fleißig nachzudenken, weil fast nichts in Christo ist, dessen sich nicht etwa ein Abbild in allen rechtgläubigen Christen erzeuge. Er ist Gottes Sohn, und durch ihn bekommen wir Macht Gottes Kinder zu werden; er ist nach dem Fleisch ein persönlicher Tempel des lebendigen Gottes, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet, und durch ihn sind wir Gläubigen auch Tempel und Wohnung Gottes; er ist Eins mit dem Vater, und daher kommt er mit dem Vater und macht Wohnung in uns, — er ist Hoherpriester und durch ihn sind wir Gottes Priester, Könige u. s. w.; . . . er ist der Ueberwinder, und durch ihn überwinden wir auch". Weiter verfolgen die protest. DD.

die Consequenz dieser Gedanken nicht. Doch haben sie im Wesentlichen das Richtige. Auf die Frage: an duae in Christo naturae proprie loquendo sint contrariae, antwortet Gerhard L. IV, 371: non contrariae, sed tantum differentes, und beruft sich dafür, daß zwei realiter verschiedene Essentien in die Einheit Eines Subjects zusammengehen können, auf das Verhältniß von Leib und Seele, Calov aber erinnert noch außerdem an das zwischen materia und forma, zwischen δύναμις und ἐντελέχεια, womit freilich nur wenig gesagt ist. Syn. contr. 245. —

Bis hieher haben wir also den Consensus der Kirchenlehrer für uns. Dagegen befinden wir uns im directen Gegensatz zu denjenigen neueren Versuchen, welche die Menschwerdung entweder aus einer vorausgesetzten Einheit erklären, die das Göttliche und Menschliche als ihre beiden Momente an sich hat, oder, was davon nicht verschieden, aus einer substanziellen Einheit beider, worüber Th. I. §. 17. Diese irrige Voraussetzung erleichtert zwar scheinbar die Schwierigkeit, zerstöret aber am Ende die Christologie der Schrift und der Kirche *). Dabei muß ich bekennen, daß ich, selbst abgesehen von dieser Voraussetzung, von dem Dringen auf Selbstbewußtsein oder Liebe, wie es sich bei Liebner und Dorner findet, die Lösung des Geheimnisses, um das es sich hier handelt, noch keineswegs allein erwarte. Denn die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist ja eher da, als das Bewußtsein davon. Das gottmenschliche Bewußtsein hat die Menschwerdung immer schon zur Voraussetzung, als menschliches wenigstens kommt es jedenfalls erst später zur Entwicklung, wenn anders die Incarnation des Logos schon mit der Conception zusammenfällt. Ist dem aber so, dann erklärt sich ihre Möglichkeit eben nicht aus dem Verhältniß des göttlichen und menschlichen Bewußtseins. Sollte es nicht vielmehr erforderlich sein, auch auf das Wesen der Natur, der Leiblichkeit insbesondere, tiefer als bisher geschehen, einzugehen?

*) Vgl. die Christol. Beiträge.

§. 38.

Ist Jesus Christus gottmenschliche Person in dem oben §. 35 bezeichneten Sinne und der ewige Sohn Gottes das diese Person bildende Prinzip, so darf der Akt der Menschwerdung nicht so gedacht werden, als habe er, der Sohn Gottes, mit einem schon vorhandenen menschlichen Individuum sich verbunden und dieses hernach auf dem Wege allmählicher Durchdringung zur Einheit mit sich verklärt; denn damit würde nur ausgesagt, daß ein Mensch zur Gemeinschaft mit Gott erhoben, nicht aber, daß dieser Mensch wesentlich Gott sei. Das Ich dieser Person, das eigentliche Subject bliebe immer nur das menschliche, die Einheit eine blos ethische, analog derjenigen, in welcher der heil. Geist zu den Gläubigen und Heiligen steht. Das Resultat wäre: ein Gottesmensch, eine menschliche Person, welcher Gott innewohnt und innewirkt; nicht ein Mensch, welcher Gott ist. Christus aber ist wahrer Gott.

Eben so wenig darf jener Akt so gedacht werden, als habe der Sohn Gottes die Menschheit, in der er geschichtlich erscheint, aus sich heraus oder sich in sie umgesetzt; denn der Sinn dieser Bestimmung kann entweder nur der sein, daß der ewige Logos schon an sich Mensch sei und nunmehr das, was er an sich ist, nur zur vollständigen Erscheinung und Verwirklichung gebracht habe — und das führte auf jene irrige Identität zurück, die wir oben bereits abweisen mußten; die Menschwerdung aber hat den Unterschied göttlichen Wesens und menschlicher Art zur Voraussetzung (§. 21). Oder die Meinung ist, der Logos habe sich in die menschliche Natur verwandelt, und auch so wäre der Mittler nicht wahrer Mensch, wenigstens uns, den Gliedern der zu erlösenden Menschheit, nicht wirklich angehörig, weil nicht hervorgegangen aus dem Zusammenhang unseres Geschlechtes; er wäre aber auch, wenn

anders der Begriff der Verwandlung streng genommen wird, nicht mehr Gott.

Beide Ansichten sind also gleichmäßig fern zu halten. Sie widersprechen dem obigen Kanon, denn sie zerstören die wahre Gottheit und die wahre Menschheit des Mittlers.

Bei der nähern Bestimmung der Menschwerdung wird dann weiter zu verhüten sein, daß weder der Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in eine schlechte Identität aufgehoben, noch auch ein äußerliches Nebeneinander beider statuirt werde; denn im ersteren Falle ginge die Realität der Gottheit und der Menschheit in einem Dritten unter, in letzterem die persönliche Einheit verloren. Mag man das Verhältniß beider schon für die Entstehung der Person des Mittlers, oder erst für den Bestand derselben in den bezeichneten Weisen bestimmen, immer wird es, vor- oder rückwärts wirkend, jene Christusgestalt bedrohen, welche die reale Voraussetzung unsrer Gemeinschaft mit Gott, der Gegenstand unsres Glaubens, unsrer Liebe, unsrer Anbetung ist.

Gegenüber den ersten beiden Abwegen muß einerseits auf Grund des §. 36 Dargelegten die Menschwerdung darein gesetzt werden, daß der ewige Sohn Gottes, welcher nicht Natur, sondern Person ist, die menschliche, Allen gemeinsame Art, die geistleibliche **natura humana** (nicht ein schon fertiges Individuum) sich angeeignet, d. h. zur seinigen gemacht, und so selbst erst die Person des Gottmenschen gebildet habe; zugleich aber muß festgehalten werden, daß diese von ihm angenommene menschliche Natur im wesentlichen organischen Zusammenhange mit der unsrigen stehe, also dem Stoff und Stamm des adamitischen Lebensbaumes entnommen sei, weil nur so der Mittler unser Blutsverwandter ist.

Den beiden andern gegenüber muß die Vereinigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit so gedacht werden, daß Er, der Ewige, der Träger der absoluten Gottesfülle, indem

er die menschliche Natur annahm, sie — ohne sich selbst in seiner Gottheit und ohne sie in ihrer Kreatürlichkeit aufzuheben — in ein Verhältniß zu sich, und sich in ein Verhältniß zu ihr gesetzt habe, wodurch eine wirkliche persönliche Lebenseinheit beider, Ein gottmenschliches Ich entstand: ein Mensch, welcher Gott ist.

Der Schriftbeweis für diese Aussagen, so weit es einen solchen geben kann, ist theils in §. 35 enthalten, theils kann er erst im folgd. §., wenn wir uns anders nicht wiederholen wollen, geführt werden. Wir würden außerdem das Zusammengehörige zu sehr zersplittern. —

Der Nachweis des kirchlichen Consensus läßt sich weder hier noch im Folgenden aus einzelnen Aeußerungen der VV., wenn auch noch so zahlreichen, führen, sondern nur aus der ganzen geschichtlichen Bewegung des Dogma, zunächst in der alten Kirche. Da ist es nun nicht so, als ob man von irgend einem Begriff der Menschwerdung Gottes ausgegangen wäre, um von da aus die Person Christi zu construiren, sondern man ist ausgegangen von einer bestimmten Anschauung der Person und wurde erst von da aus darauf geführt, den Akt ihrer Entstehung näher zu bestimmen. In so fern hat Baur ganz Recht, wenn er sagt, es habe sich in den, sogleich näher zu charakterisirenden Streitigkeiten recht eigentlich um den wahren Begriff der Menschwerdung gehandelt, — nur daß dieß nicht das Nächste war, wornach man fragte, sondern das jedesmalige Resultat. Und so ist es mit unserem Nachweis gemeint, welcher eben deshalb manches Spätere schon anticipiren muß.

Gegenüber den §. 35 bezeichneten Häresien, dem Ebionismus und Doketismus, Arianismus und Apollinarismus war die volle Realität des Göttlichen und Menschlichen in Christo festgehalten und festgestellt worden. Das ist der Gewinn der großen kirchlichen Kämpfe der ersten drei Jahrhunderte für die Christologie: zwei vollständige Naturen in dem Einen Mittler. Das Nicänische Con-

cil bezeichnet den Punkt, an dem seine wahre Gottheit symbolisch fixirt wurde, die zweite ökumenische Synode v. J. 381 hat durch die Verwerfung des Apollinarismus dasselbe für die Menschheit geleistet.

Eben damit beginnt nun erst die christologische Arbeit im engern Sinne. Hatte man im Kampf mit jenen gegensätzlichen Richtungen auf die beiden Seiten des Gottmenschen, jede für sich, reflektirt und damit beide im Begriff geschieden, so kam es jetzt darauf an, das gegenseitige Verhältniß derselben zu bestimmen, und so die Einheit, die zunächst noch unmittelbar gedacht war, als eine vermittelte, als eine solche, die den Unterschied an sich hat, zu begreifen. Dieß ist die Aufgabe, deren Lösung nunmehr der Kirche obliegt, und sie kann um so sicherer daran gehen, als sie in der bereits durchgebildeten Trinitätslehre die nothwendigen Voraussetzungen dafür hat: die ewige Präexistenz, die Persönlichkeit und die Homousie des Sohnes. Die beiden Bestimmungen: Unterschied der Naturen und Einheit der Person sind die dialektischen Momente der ganzen Bewegung.

Diese Bewegung, das müssen wir vorausschicken, ist von vorn herein noch beherrscht von jener ursprünglichen Grundanschauung, wie wir sie bei den alten Lehrern der Kirche fanden, von dem Gedanken einer innigen, lebendigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in Christo; in ihm leben auch die VV. des vierten Jahrhunderts. Athanasius, so energisch er die Vollständigkeit der menschlichen Natur des Mittlers gegen Apollinaris wahrt, braucht doch noch ganz unbefangen den altherkömmlichen Ausdruck *ἀνάκρασις*, und redet von einer wesentlichen Einigung (*ἕνωσις φυσικὴ*) des Logos mit dem Fleische, wobei er jedoch an keine Verwandlung denkt, sondern nur an eine reale Einheit beider. „Es ist Ein Christus, Gott und Mensch . . . Der Logos ist in Christo wirklich Mensch geworden und hat sich alles Menschliche angeeignet" c. Apoll. I. 10—12 *). Selbst an den Leiden

*) Ob die bekannte Stelle *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκω-*

der Menschheit läßt er die Gottheit des Sohnes theilnehmen, obwohl mit der Restriction, sie habe am Fleisch gelitten. „Das Wort trug die Schwachheit des Fleisches, als seine eigne, denn es war sein eigen Fleisch, und das Fleisch war den Werken der Gottheit diensam, denn es war ja in der Gottheit, es war Gottes Leib... Indem das Fleisch litt, war das Wort nicht außerhalb desselben, und indem er göttlicher Weise die Werke des Vaters that, war das Fleisch nicht außerhalb des Wortes; das Leiden des Fleisches war das Leiden des Wortes, und in eben diesem Leibe verrichtete der Herr seine Thaten" c. Ar. III, 31. 32; vgl. ad Adelph. 4, wo die Anbetung für den Menschgewordenen auch seiner Gottheit nach gefordert, und c. Ar. III. 14, wo Maria bereits *θεοτόκος* genannt wird. (Ueber Hilarius vergl. unten §. 40). Aehnlich die folgenden griechischen Väter, namentlich Gregor v. Naz., der Repräsentant der Orthodoxie seiner Zeit, dessen theologische Reden so großes Ansehen gewonnen haben. Auch er nennt Maria die Gottesgebärerin, auch er läßt göttliche und menschliche Natur nicht vermöge gnadenreicher Einwohnung, wie bei den Propheten, sondern wesenhaft (*κατ᾽ οὐσίαν*) verbunden sein, und bezeichnet ihr gegenseitiges Verhältniß als *περιχώρησις*; beide sind zwar *ἄλλο καὶ ἄλλο*, nicht aber *ἄλλος καὶ ἄλλος*, sondern *ἐν τῇ συγκράσει* (Ep. ad Cled. I, 4) *). Das führt er dann weiter so aus: „Was er war, dessen hat er sich entäußert, und was er nicht war, das hat er angenommen; nicht so, daß er nun Zwei geworden wäre, sondern daß er aus Zweien Eines zu werden sich gefallen ließ: zwei Naturen in Eins zusammengehend, *δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι*, Or. 31, u. a.

μένη dem Athanasius angehöre, oder dem Apollinaris, ist noch zweifelhaft; vgl. Gieseler K. G. I. Bd. §. 86, Baur 1, 683; ich halte sie entschieden für athanasianisch.

*) Diese Ep. ad Cl. ist Orat. 51. — Die angeführten Stellen haben sich später die Ephesin. und Chalced. Synoden angeeignet, Mansi IV, 1192. VII, 464 ff.

a. O.: „der ewige Logos nimmt das Fleisch an, ward empfangen von einer Jungfrau und ging so als Gott hervor mit dem angenommenen Menschlichen: Eines aus zwei Entgegengesetzten, dem Fleische und dem Geiste, von denen das eine vergöttlichte, das andere vergöttlicht wurde. O der neuen Verbindung, der wundersamen Mischung" (*τῆς παραδόξου κράσεως*) *). Noch weiter geht der Nyssener, wenn er sagt: „daß der Leib, welcher litt, mit der göttlichen Natur vermischt, durch diese Vermischung dasselbe wurde, was die assumirende Natur ist, ja daß er durch die Vermischung mit dem Göttlichen über seine natürlichen Grenzen und Eigenschaften hinaus in jene als in das Ueberwiegende und Herrschende erhoben worden sei" (Opp. II. 153. 160 ff. **). Dieselbe Anschauung findet sich auch im Abendlande, wie man aus den Aeußerungen der römischen Bischöfe, Felix und Julius (†352), ersieht, die mit Athanasius ganz entschieden eine Natur lehrten: *εἰ γοῦν εἷς ὁ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τεχθεὶς ὠνόμασται, καὶ αὐτός ἐστιν δι᾽ οὗ τὰ πάντα γέγονε, μία φύσις ἐστίν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν ἔχων εἰς δύο οὐ διαιρεῖται*; die Anbetung, die wir dem Erlöser schulden, und die Taufe auf seinen Tod schien ihnen dieß zu fordern (Mansi II. 1191). Noch deutlicher erhellt dies aus dem Bekenntnisse, welches man später (426) den Leporius in Afrika ablegen ließ, denn dieß ist der Ausdruck für die gemeinsame Christologie der afrikanischen und gallischen Bischöfe. Da aber heißt es: Confitemur dominum ac Deum nostrum Jesum Christum . . . de Spiritu s. et Maria virg. factum hominem, Deum natum; et confitentes utramque substantiam carnis et Verbi, unum eundemque Deum atque hominem in-

---

*) Ullmann, Greg. v. Nz. 398. 399, and. Stellen bei Münscher-Cöln, S. 274.

**) Wozu Dorner 2, 135 mit Recht bemerkt, es sei dieß eine etwas rhetorische Ueberspannung für den Ausdruck der vollkommensten und gediegensten Einheit des Göttlichen und Menschlichen.

separabilem pia fidei credulitate suscepimus, et ex tempore susceptae carnis sic omnia dicimus quae Dei erant transiisse in hominem, ut omnia quae erant hominis in Deum venirent... Ac sic ut ipse Deus Verbum, totum suscipiens quod est hominis, homo sit, et adsumtus homo, totum accipiendo quod Dei est, aliud quam Deus esse non possit; damit will nicht gesagt sein, daß die Menschheit in die Gottheit aufgehoben sei, denn gleich im Folgenden wird die Einigung beider so bestimmt: ut manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia sine sui praejudicio et humanitati divina communicent et divinitati humana participent, es soll nur die reale persönliche Einheit beider, die wirkliche Aufnahme des Fleisches in das Wort bezeugt werden; woraus dann auch die Theilnahme des ersteren an den Leiden der angenommenen Menschheit abgeleitet wird: „Ich bekenne, so schließt es, daß der Herr mein Gott im Fleisch geboren sei, im Fleisch gelitten habe, in demselbigen gestorben, auferweckt, erhöhet und verherrlicht worden sei" *). — In dem Bisherigen haben wir die christologische Grundanschauung, wie sie am Schluß des vierten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts weithin im Morgen- und Abendland verbreitet ist. Sie hat ihr entschiedenes Absehen auf die Einheit der Person, sie schließt eine abstrakte Scheidung der beiden Naturen aus: „Sofern man die göttliche und

*) Mansi IV. 558 u. 521. Doch ist es mehr die Tendenz dieses ganzen Bekenntnisses, was wir hier im Auge haben, als die Durchführung, in der sich vielfache Schwankungen zeigen. Es will eine Fleischwerdung, aber es getraut sich doch nicht recht sie auszusprechen: Caro profecit in Verbum, non Verbum profecit in carnem, et tamen verissime Verbum caro factum est; es läßt Gott geboren werden, am Fleische leiden, aber es beschwichtigt die Besorgniß des Leporius ne divinitati conditionem assignaremus humanam mit der Berufung auf die Allmacht Gottes: credo, Deum hoc unum non posse quod non vult. Man fürchtet, die Unveränderlichkeit Gottes zu gefährden; das ist der Hintergrund dieser Schwankungen

menschliche Natur an sich betrachtet, bleiben die Eigenschaften derselben unvermischt, aber durch die Vereinigung ist Alles beiden gemeinsam" *). — Sehen wir nun zu, wie sie sich in der weiteren Entwicklung des Dogma, auf die wir nun einzugehen haben, bewährt.

Auch hier sind es wieder große Gegensätze, die den Impuls dazu geben.

Zunächst treten die bereits überwundenen Häresien in höherer, verfeinerter Form noch einmal an das Dogma heran. Der alte Ebionismus klingt in dem System des Photinus, das auf Paul von Samosata zurückgeht, und in seiner Schule wieder, der alte Doketismus in einer ganzen Reihe von Theorien, die bald eine Verwandlung des Göttlichen in das Menschliche, eine Umsetzung des Logos ins Fleisch (τροπὴ, transfiguratio) behaupten, bald (apollinaristisch) von einem himmlischen Fleische reden, welches er aus seinem vormenschlichen Zustande schon mitgebracht habe. Athanasius schildert sie Ep. ad Epict. 2 **) und noch Cyrill bekämpft sie in der Zuschrift an Theodosius. Den ersteren, die dem Menschen Christo nur eine unpersönliche Kraft einwohnen lassen, stellt Athanasius die Schriftlehre, daß das Wort nicht einen Menschen überkommen habe, sondern selber Mensch geworden sei, entgegen (vgl. c. Ar. III. 30), und vortrefflich bemerkt Cyrill gegen sie, „daß sie einerseits den Sohn auf eine Stufe mit den übrigen Heiligen herabsetzen, zugleich aber die sonderliche Liebe des Vaters läugnen; denn subsistirt der, den er für uns dahingegeben, nicht wirk-

---

*) Nur liegt darin noch keineswegs, was Dorner 2, 136 ff. behauptet, daß diese VV. an eine Wesensverschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen innerhalb der unio nicht mehr gedacht hätten. Gegen eine Vermischung in diesem Sinne verwahren sie sich selbst ausdrücklich.

**) Auch Hilarius de Tr. X. hat ähnliche Irrthümer im Auge, Dorner 1, 978.

lich, so hat der Vater im Grunde nichts für uns gegeben; der Logos ist weder Fleisch geworden noch am Kreuz für uns gestorben, noch hat er dem Tode die Macht genommen, noch das Leben aus dem Tode wieder genommen. Verhielte sichs so, dann triebe die Schrift nur ein Spiel mit den Gläubigen" (c. 13. 14. M. 635). Gegen die Andern sagt er, eine Verwandlung des Göttlichen in das Menschliche würde mit der absoluten Unwandelbarkeit Gottes streiten, die seine Natur von allem Endlichen unterscheidet; auch wenn er sich zur menschlichen Natur herabläßt, um Fleisch zu werden, hört er nicht auf, Gott zu sein. Eine Verwandlung des Fleisches in die göttliche Natur aber wäre Aufgebung der letzteren, denn ist der Logos in einen Menschen verwandelt, so hat er aufgehört zu sein, was er war. Beides ist also gleich ungereimt. A. a. O. 11. 24. Dasselbe hat im wesentlichen schon Athanasius entgegengehalten: „die vorliegenden Irrthümer führen entweder zum Ebionismus oder zum Doketismus zurück". Indessen waren sie in dieser Form schon zu weit von der kirchlichen Lehre entfernt, als daß es noch einer eingehenderen Widerlegung bedurft hätte: *ἀρκεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ταῦτα τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, οὐδὲ ταῦτα οἱ πατέρες ἐφρόνησαν* — damit weist er sie ab ad Epict. 3.

Von ganz anderer Bedeutung sind dagegen die zwei großen Richtungen, die sich um dieselbe Zeit innerhalb der christlichen Kirche auszubilden begannen, die antiochenische und die alexandrinische Schule. Beide tragen in sofern den kirchlichen Charakter an sich, als sie die alten Grundlagen festzuhalten suchen, aber ihre Tendenz ist von vorn herein eine verschiedene. Der einen ist es vor Allem um die menschliche, der andern um die göttliche Seite des Erlösers zu thun. Die antiochenische Schule will (zunächst gegen Apollinaris) beide Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit, die menschliche in ihrer Vollständigkeit (Leib und vernünftige Seele), die göttliche in ihrer absoluten Unwandelbarkeit und Erhabenheit bewahren; die alexandrinische Schule dagegen

will beide in eine so innige Gemeinschaft setzen, als es nur immer ohne Aufgebung ihrer Realität möglich ist; sie legt den ganzen Nachdruck auf die Einheit der Person, während die andere auf den Unterschied der Naturen.

Von dieser grundverschiedenen Tendenz aus gehen beide weit auseinander. Die alexandrinische Richtung, mit Cyrill an der Spitze, ringt nach dem vollen Begriff eines Gottmenschen. Sie faßt das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo im specifischen Unterschied von demjenigen, in welchem Gott zu den übrigen Menschen steht; es ist keine Einwohnung wie in den Heiligen, keine blos moralische Einheit — gegen eine „solche Verallgemeinerung und Abschwächung des Begriffs der Gottmenschheit protestirt sie aufs energischste*) — es ist vielmehr eine reale, wesenhafte, übrigens unbegreifliche und unaussprechliche Einigung: *ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν καὶ καθ᾽ ὑπόστασιν, ἕνωσις φυσική* d. h. „eine zum Natur- oder Wesensbestand gewordene Einigung", wie es Dorner erklärt. Der Logos eignet sich das Menschliche an und gibt hinwiederum diesem Theil an dem Seinigen. Vgl. Cyrill ad Nest. c. 8. (Mansi 1078), cont. Nest. III. c. 6: *γέγονε τοίνυν ἴδια μὲν τοῦ λόγου τὰ τῆς ἀνθρωπότητος, ἴδια δὲ πάλιν τῆς ἀνθρωπότητος τα αὐτοῦ τοῦ λόγου* (T. VI. 77. ed. Aubert); das Angenommene bleibt ihm also nichts Fremdes, es ist das ihm wahrhaft Eigene, das Fleisch des Logos eigenes Fleisch: *οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ τὸ προςληφθὲν, ἀλλ᾽ ἴδιον ἀληθῶς· λελόγισται τοιγαροῦν ὡς ἓν πρὸς αὐτόν.* Zwar hört Gott damit, daß er sich zur menschlichen Natur herabläßt, nicht auf, Gott zu sein, und die menschliche Natur verliert auch nach der Vereinigung mit dem Logos ihre Realität und *ἰδιότης* nicht, beide bleiben was sie sind und lassen sich begrifflich immer noch unterscheiden, aber in Wirklichkeit sind es nicht mehr

---

*) Cyrill de recta fide, p. 649. 670. 844 bei Mansi IV, wo die ganze Schrift abgedruckt ist; Ep. ad Nest. ebd. 1074.

zwei, sondern aus der Zweiheit ist eine Einheit geworden: Eine Person, Ein Wesen, Eine Natur, *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη* *).

Und diese Einheit ist nicht erst auf dem Wege einer Entwicklung geworden, sie ist unmittelbar mit der Menschwerdung gesetzt, welche demnach nicht als blose Aneignung des Fleisches, sondern als Fleischwerdung zu denken ist; sie besteht wesentlich darin, daß der Logos im eigentlichsten Sinne Mensch geworden, Fleisch geworden, als Mensch geboren, fleischlich geboren worden ist: *σάρκωσις ἀληθῶς, γεγέννηται σαρκικῶς* (Cyrill Epist. ad Nest. bei Mansi IV, 890; de incarn. unig. Opp. V. Tom. I. 676. 696). Davon ist es dann nur die selbstverständliche Consequenz, daß Gott als Mensch von der Jungfrau geboren und diese als die Gottesgebärerin zu bezeichnen ist: *θεοτόκος*. In diesem Stichwort schließt sich die alexandrinische Christologie ab **).

Sie ruht auf einem tief religiösen Hintergrunde. Es ist die Ueberzeugung, daß die Erlösung, Versöhnung und Erneuerung der Menschheit, welche zu bewirken Christus erschienen ist, nur möglich war, wenn eine reale Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm bestand. Hätte freilich, sagt Cyrill, die Erscheinung des Eingeborenen nur die Offenbarung, die Sichtbarwerdung der unsichtbaren Gottheit zum Zweck gehabt, so bedurfte es dazu keiner

---

*) Baur 740. 751. Vgl. Ep. ad Successum S. 115: Vor der *ἕνωσις* waren zwei Naturen, *μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος.*

**) Vgl. Cyrills zweites Sendschreiben an Nestorius Mansi IV. 887, sodann das Synodalschreiben mit den bekannten 12 Anathematismen Mansi IV. 1070. 1082. In den übrigen zahlreichen christologischen Schriften des alexandrinischen Bischofs beginnet oder schließt fast jeder Abschnitt mit dem Satze: „Es sind nicht zwei Christus, nicht zwei Söhne, sondern aus der Zweiheit ist eine Einheit geworden“.

wahren Menschheit — ein doketischer Scheinleib hätte dazu ausgereicht; aber das sei eine Verkennung des Mysteriums des Heils. Vielmehr ist der Eingeborene dazu uns gleich, d. i. ein vollkommener Mensch geworden, um unsern irdischen Leib, indem er ihm kraft der ökonomischen Vereinigung sein eigenes Leben mittheilte, von dem eingedrungenen Verderben zu befreien, und unserer menschlichen Seele, indem er sie zu seiner eigenen machte, das Uebergewicht über die Sünde dadurch zu verleihen, daß er sie in die Unwandelbarkeit seiner eigenen Natur eintauchte? . . . Und wie hätte, wenn Gott nicht wahrhaft Mensch geworden, der Zweck der Erlösung durch den Tod Christi realisirt werden können? De recta f. c. 19. 20. Mansi 641. Doch dieser soteriologische Hintergund tritt erst in der Polemik gegen die entgegengesetzte Theorie recht hervor — wie sich unten zeigen wird.

Ganz anders die antiochenische Schule, deren namhafteste Vertreter Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsvestia, späterhin Theodoret. Auch sie hat ein praktisches Interesse. Es ist der Doppelgedanke, daß die sittliche Vollkommenheit, zu welcher der Mensch berufen ist, die ethische Einheit mit Gott, nur auf dem Wege freier Entwicklung erreicht werden könne, und daß die vornehmste Aufgabe des Erlösers eben darin bestehe, diese Vollkommenheit in sich selbst zu verwirklichen und dadurch der Menschheit zu vermitteln. Er ist die leibhaftige Erscheinung des göttlichen Ebenbilds, das Vorbild auf jenem Wege. Deshalb wird hier das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo nach der Analogie, wie Gott überhaupt den Heiligen einwohnt, bestimmt. Diese Einwohnung (ἐνοίκησις) ist aber weder eine substanzielle (κατ᾽ οὐσίαν), noch eine dynamische (κατ᾽ ἐνέργειαν), denn so wäre sie etwas schlechthin Allgemeines, von der allgemeinen Allgegenwart Gottes nicht verschieden; sie ist vielmehr eine Einwohnung κατ᾽ εὐδοκίαν, eine eigenthümliche Verbindung, wie sie Gott kraft seines Wohlgefallens mit den Heiligen eingeht, bedingt durch deren sittliche Würdigkeit, also eine

moralische Verbindung, jedoch mit dem großen Unterschiede, daß, während sie bei den übrigen Heiligen nur partiell und gradweise verschieden ist, der göttliche Logos dem von ihm angenommenen Menschen mit der ganzen Fülle seines Geistes stetig einwohnt und sich so mit ihm vereinigt, daß er ihn an seiner eigenen Vollkommenheit und Ehre theilnehmen läßt. Begonnen, das behaupten die Antiochenischen Lehrer mit Entschiedenheit, begonnen hat die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit schon im Moment ihrer Bildung im Mutterleibe, und insofern lehren auch sie eine Menschwerdung, aber das Verhältniß beider zu einander war von vorn herein ein so freies, daß es sich allmählich unter der Einwirkung des h. Geistes vermittelte. Auf dem Wege einer allmählichen Entwicklung, die einerseits durch den h. Geist, andrerseits durch die menschliche Freiheit bedingt ist, durch den Kampf mit dem Bösen hindurch, durchdringen sich beide immer vollständiger, bis endlich Christus die höchste Stufe der Vollendung, die volle Unwandelbarkeit im Guten erreichte, was erst mit der Auferstehung eintrat. Erst da hat der Prozeß der Ineinsbildung beider seinen Abschluß erreicht, erst jetzt ist die gottmenschliche Einheit vollendet*). — *Συνάφεια* ist die entsprechendste Bezeichnung für dieses Verhältniß; es ist eine Verknüpfung, wodurch beide zu Einer Person zusammengehen, aber ohne daß der Unterschied der Naturen aufgehoben wird. Die Person ist nur gleichsam der Ort, in dem sie zusammen sind, die Menschheit nur das reine Organ der

---

*) Vgl. die vortreffliche Darstellung Baurs S. 701 ff., wo auch die Belegstellen aus Theodor, z. B.: Mox in ipso plasmate Deus Verbum factus est — Nec resurgenti ex mortuis solum Verbum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato . . . Erat forte autem in ipso et nascente et cum in materno utero esset a prima statim plasmatione: dispensationi enim, quae circa eum erat, ordinem imponebat, utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens.

ihr innewirkenden Gottheit, der Tempel, in dem sie wohnt. Beide bleiben unvermischt, jede in ihrer Integrität und Eigenthümlichkeit. So werde eben so sehr auf der einen Seite die Wahrheit der menschlichen Natur, insbesondere die freie, sittliche Lebensentwicklung Jesu, sein natürliches geistleibliches Wachsthum, als nach der andern Seite die absolute Erhabenheit des Logos über alles Endliche bewahrt. Denn er selber nimmt weder an der successiven Entwicklung des Menschlichen Theil, über welcher er nur gleichsam als das leitende, selbst aber unwandelbare Prinzip schwebt (Baur a. a. O. 714), noch participirt er irgendwie an den Zuständen und Leiden des Fleisches, wodurch er sich selbst aufheben würde. Was beide verbindet, ist eigentlich nur die Gemeinschaft der Würde und Anbetung, und die Einheit des Wollens und Wirkens *). — Fragen wir nun nach der Vorstellung über die Menschwerdung, auf welche diese Theorie von der Person Christi führt, so läßt sich schon im voraus schließen, daß dieselbe nur eine ziemlich äußerliche sein werde. In der That erkennen die Antiochener eine Incarnation im eigentlichen Sinne nicht an. Theodor bezeichnet es geradezu als Unsinn, daß der Logos Mensch geworden sei. Wenn Johannes sagt, daß der Logos Fleisch d. i. Mensch wurde, so sei das nicht streng zu nehmen, weil sonst der Logos sich müßte in Fleisch verwandelt haben, was der Evangelist nicht will. Also ist der Ausdruck vom Schein hergenommen (*κατὰ τὸ δοκεῖν*). Daß er Fleisch annahm, war nicht Schein, wohl

---

*) Baur 707. 713 ff. Auch Diodor sagt: Adoramus purpuram propter indutum et templum propter habitatorem ... assumtum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium conditorem. His confessis rebus unam offer venerationem. Non nocebit adoratio una, si res fueris ante confessus (wenn du den Unterschied vorher bekannt hast). Nur mißbräuchlich oder uneigentlich kann man den Sohn Davids Sohn Gottes oder Logos nennen, propter templum verbi Dei ex David.

aber, daß er es wurde. Die Menschwerdung besteht also nur in der Annahme eines Menschen von Seiten des Logos, in einem wohnungsweise Herabkommen *), in einer blosen conjunctio. — Und anders konnte es auch nicht sein. Erst werden beide Naturen nicht nur als vollständig, sondern auch als persönlich, als zwei *πρόσωπα*, gedacht und möglichst weit auseinandergehalten, dann erst versucht man sie zusammenzubringen durch den Begriff der gemeinsamen Aktualität, und so resultirt dann rückwärts ein so äußerlicher Begriff der Menschwerdung **). Davon ist es dann nur die weitere Consequenz, daß nicht der Sohn Gottes, sondern ein Mensch, in dem Gott war, von Maria geboren, diese mithin nicht als Gottesgebärerin zu bezeichnen ist (est dementia Deum ex virgine natum dicere), oder höchstens soferne Deus erat in homine, quem peperit, non circumscriptus secundum naturam, sed in ipso existens secundum habitudinem voluntatis (Mansi IX, 589). Sie ist die Christusgebärerin, die *χριστοτόκος* — in diesem Stichwort schließt sich die antiochenische Christologie ab.

So weit gehen beide Systeme auseinander. Jedes von beiden vertritt ein wichtiges christologisches Moment gegenüber es gefährdenden Gegensätzen: das alexandrinische die Gottmenschheit und die Personeinheit, das antiochenische die volle Wahrheit der menschlichen Natur und Lebensentwicklung Christi gegen Apollinaris.

---

*) *Καταβέβηκεν μὲν τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐνοικήσει, ἔστι δὲ ἐν οὐρανῷ τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως πᾶσι παρών*, Baur 710.

**) In der That sagt Theodor, der bedeutendste Vertreter dieser Richtung, einmal, daß die Naturen selbstständige Personen sind: *ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγον φαμὲν καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως· ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν.* Bei Baur a. a. O. 711, aus A. Mai. Coll. IX. 305. Vgl. die schöne Darlegung dieser Verhältnisse bei Dorner, a. a. O. Bd. 2, S. 53.

Beide **wollen** die altkirchlichen Grundlagen des Dogma festhalten, verwahren sich wenigstens gegen den Vorwurf ihrer Negation. Beide haben denselben Begriff einer schlechthinigen Unwandelbarkeit Gottes, die es nur schwer zu einem wirklichen Menschwerden kommen läßt, zur Voraussetzung, so jedoch, daß die Antiochener dabei den schärfsten Unterschied zwischen Wesen und Willen in Gott festhalten, während sich dieser harte Gegensatz bei den Alexandrinern bereits zu erweichen beginnt *). Außerdem aber stehen sie einander ihrer ganzen Tendenz nach entgegen, nnd es läßt sich voraussehen, so bald die eine oder die andere Richtung das von ihr vertretene Moment einseitig und mit Ausschließung des andern gelten machen wird, wird sie das Dogma zerstören. Der antiochenischen lag offenbar diese Gefahr am nächsten. Sie hat sich schon so weit von dem altkirchlichen Zuge entfernt und so einseitig gestellt, daß sie nur noch einen Schritt zu thun braucht, um zum bedenklichsten Irrthum auszuschlagen.

---

*) Vgl. über den Gottesbegriff der Antiochener Baur 723, besonders das merkwürdige Fragment aus Theodor bei Mai Script. v. n. coll. VI, 301: *οὐσίᾳ μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν τῶν ἀπρεπεστάτων ἐστι* u. s. w.; über den der Alexandriner, Christol. Th. I. S. 100. Indessen kann ich diese theologischen Voraussetzungen für die Bildung der Christologie im Ganzen nicht so hoch anschlagen, als es von Baur und Dorner geschieht. Wenn letzterer 2, 2 die Behauptung aufstellt: „daß vor jedem wesentlichen christologischen Fortschritt der Kirche auch eine tiefere Erkenntniß vom Wesen **Gottes** und des **Menschen** gegeben sein mußte", so scheint mir vielmehr umgewandt die Christologie auch die Wurzel der theologischen und anthropologischen Erkenntnisse zu sein. Ist doch die ganze Trinitätslehre aus ihr erwachsen — und liegt es doch in der centralen Bedeutung dieses Dogma, daß aus ihm erst erkannt wird, was es um Gott und was es um den Menschen sei. Auch sind ja die Alexandriner, obwohl sie denselben Begriff der göttlichen Unwandelbarkeit, wie die Antiochener voraussetzen, doch zu so ganz anderen christologischen

Diesen Schritt that der Bischof **Nestorius**, durch die Heftigkeit, mit der er das Schlagwort der alexandrinischen Anschauungsweise und damit sie selbst bekämpfte. Er ging dabei von der bezeichneten antiochenischen *συνάφεια* aus, nur daß er sie noch äußerlicher faßte. Christus ist ihm der Mensch, der mit Gott verknüpft ist, der Träger der Gottheit, der *θεοφόρος*, seine Menschheit der Tempel, dem der Logos einwohnt, das Kleid, das er angezogen hat, die *θεοδόχος μορφή*. Zwischen beiden, meint Nestorius, könne gar nicht sorgfältig genug unterschieden werden. „Denn ein anderer ist der Logos, der in dem Tempel wohnt, und ein anderer der Tempel, in welchem er wohnt". Beide sind, obwohl in dem Einen Christus geeint, doch unvermischt zu denken, beider Zustände, Eigenschaften und Thätigkeiten scharf aus einander zu halten. Von dieser Anschauung aus predigte er gegen das *θεοτόκος*. „Nicht hat Maria Gott geboren, nicht hat den Unerschaffenen das Geschöpf geboren, sondern geboren hat sie den Menschen, das Organ der Gottheit (hominem Deitatis instrumentum); nicht den göttlichen Logos hat der heil. Geist erschaffen, sondern er hat ihm aus Maria einen Tempel zur Wohnung zubereitet" (templum, quod habitaret). *Χριστοτόκος* sei die allein entsprechende Bezeichnung für die Jungfrau. „Denn was in ihr empfangen und von ihr geboren ist, das ist nicht Gott selbst, son-

---

Resultaten gelangt. Jedenfalls liegen die eigentlichen treibenden Impulse des Dogma auf einem ganz anderen Gebiete. — Noch weniger kann ich der Ansicht desselben Gelehrten 2, 80 beistimmen, daß der alexandrinischen Theorie durch die Annahme eines fortgehenden Prozeßes der Menschwerdung eine Förderung erwachsen sein würde, denn gerade darin lag, wie mich dünkt, der Grundfehler der antiochenischen Lehre, welcher die Negation der unio hypostatica selbst im Gefolge hat

*) Die hieher gehörigen Stellen bei Marius Mercator, Sermones Nestorii, auszugsweise bei Baur 729 und Münscher I. 284.

dern der Mensch, in welchem Gott", — von einer Geburt Gottes zu reden sei eben so unsinnig und schriftwidrig, als zu sagen, die Gottheit habe gelitten, Gott sei gestorben oder auferstanden. Denn das Alles eignet allein der Menschheit. Nur sofern der Logos von Anfang an und unzertrennlich mit ihm verknüpft sei, heiße Christus auch als Mensch Gott: ἐπειδήπερ ἐν τῷ ληφθέντι θεὸς . . . ὁ ληφθεὶς, ὡς τῷ λαβόντι συναφθεὶς, συγχρηματίζει θεός (Mansi IV, 1204 c. Nest. II, 7), und nur in diesem Sinne könne man dann auch das mißverständliche θεοτόκος toleriren, propter humanitatem conjunctam Deo. Verbunden aber seien beide durch die Einheit der Würde und Verehrung (ἰσοτιμία, ἀξία). Auf diese Gemeinsamkeit der Würde und Anbetung beschränkt Nestorius die Einheit, während er die Naturen auseinanderhält: χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ᾽ ἑνῶ τὴν προσκύνησιν; conjunctionis confiteamur dignitatem, naturas autem et substantias duplices. So lehrt er zwar Einen Christus, welcher Gott und Mensch ist, und eine Verbindung beider zu Einer Person, aber dieser Christus bleibt ein zwiefacher, und diese Person hat einen doppelten Mittelpunkt, denn jede der beiden Naturen ist für sich als selbstständig gedacht (duplicem confiteamur et adoremus ut unum; αὐτὸς ὁ εἷς διπλοῦς, οὐ τῇ ἀξίᾳ ἀλλὰ τῇ φύσει, cont. Nest. II. c. 4. 5); die Einheit fällt immer zunächst in das menschliche Bewußtsein, in die subjective, beide Naturen auf einander beziehende Anbetung *), und davon läßt sich dann ihre objective Seite: „die Würde, αὐθεντία, die ihm Gott verleiht", (c. N. II. c. 5 — 8 — 10) kaum mehr unterscheiden. Der ethischen Willenseinheit, worin die antiochenische Schule noch ein inneres Einheitsband hatte, wird kaum mehr erwähnt. So treibt sie sich in Nestorius aufs Extrem **).

*) Ἀσύγχυτον τοίνυν τὴν τῶν φύσεων τηρῶμεν συνάφειαν· ὁμολογῶμεν τὸν ἐν ἀνθρώπῳ θεόν· σέβωμεν τὸν τῇ θείᾳ συναφείᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ συμπροσκυνούμενον ἄνθρωπον.

**) Vgl. die Darstellung Baurs 728 ff.

Eben deshalb mußte an diesem Punkte die Reaction des kirchlichen Bewußtseins eintreten; der ganze Zug der christologischen Entwicklung war von Nestorius zu gewaltsam durchbrochen, das praktische Interesse, das in ihr mitgewirkt hatte, zu tief verletzt, als daß der entschiedenste Protest hätte ausbleiben können. Nicht nur die alexandrinische Schule im engern Sinne, sondern Alles, was sich ihr in Syrien, in Konstantinopel, im Abendlande anschloß, erhob sich dagegen, und es ist in der That nur eine sehr oberflächliche Betrachtungsweise, wenn man den Sieg dieser Reaction aus den Machinationen der streitenden Parteien und aus politischen Verhältnissen erklären will. Die innern Gründe gaben den Ausschlag. Diese Gegengründe liegen in den unabweisbaren Consequenzen der Nestorischen Theorie theils für die Person Christi theils für das Werk der Erlösung. — Cyrill bekämpft vor Allem den nestorischen Einheitsbegriff: Eine Gemeinschaft der Namen und der Würde begründe noch keine wahre Einheit, noch keine Einheit der Person, und eben so wenig ergebe sich aus einer moralischen Einheit jenes specifische Verhältniß, wie es in Christo statt findet, sondern nur ein solches, wie es auch zwischen andern Menschen besteht, wo immer einer dem andern als ein *ἄλλος* gegenübersteht. Gerade das Wesentliche werde dabei bei Seite gelassen und die Verbindung nur gleichsam auf die Nebendinge bezogen (cont. Nest. II, c. 1. 5. 8. III, c. 1). Die *συνάφεια*, die Nestorius der *ἕνωσις* substituirt, setze ein ganz äußerliches Verhältniß (*ὥσπερ ἔστιν ὅς ἔξωθεν*), ein bloses Nebeneinander Gottes und des Menschen (*παράθεσιν, καὶ πρὸς τόδε τι τοῦ δεῖνος ἐγγύτητα*); sie lasse beide so selbstständig gegen einander stehen und einander so fremd bleiben, daß man auf zwei *ἰδικαὶ ὑποστάσεις* geführt werde. Nestorius reiße also den Einen Christus in zwei Personen oder Hypostasen auseinander (*διΐστησιν εἰς δύο πρόσωπά τε καὶ ὑποστάσεις, ὁλοτρόπως ἀλλήλων διῃρημένας* a. a. O. II, 1. 8. III. 5 *), damit aber gefährde er zugleich die wahre Gottheit

*) Vgl. auch Commonit. Cyrilli datum Posidonio, Mansi IV, 548 ff.

des Immanuel; denn wir haben nun einen Menschensohn und einen Gottessohn neben oder in einander: einen Menschen, der mit Gott verbunden ist, bei dem der Sohn Gottes nur gleichsam zu Gaste ist (πρόξενος), und Gott, der zu diesem Menschen in einer gewissen Beziehung steht (σχετικῶς συνάπτεται, ἕνωσις σχετική, συνάφεια). Und ist also dieser Christus ein Mensch wie jeder andere, von den übrigen Heiligen höchstens gradweise unterschieden, nicht aber mit Gott wesentlich und hypostatisch geeint, nicht der natürliche Sohn Gottes, nicht wahrer Gott (c. Nest. I, 1. 7. II. praef. *). Einen solchen Menschen anzubeten, wäre offenbare Abgötterei. — Wo liegt nun die eigentliche Wurzel dieses gefährlichen Irrthums? Sie liegt darin, daß Nestorius die wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes läugnet: dieß ist der letzte, tiefste Einwand, auf den Cyrill immer wieder zurückkommt. „Du scheust dich zu sagen, der Sohn Gottes, der Logos sei Mensch wie wir geworden, sei Fleisch geworden, was doch die ganze Kirche bekennt" c. N. II, 8. III, 3. IV, 2. Vgl. Cyr. ad Nest. Mansi IV, 1006. V, 723: Quoniam propositum illis est, duos filios et duos Christos introducere, unum quidem specialiter hominem, alterum vero proprie Deum, in personis tantum sentiunt unitatem, Deum Dei Verbum nolentes proprie et substantialiter unitum homini, hominem factum, hominem suscepisse.

Dazu kommt nun noch eine ganze Reihe praktischer Consequenzen. Wie nämlich nach der kirchlichen und insbesondere alexandrinischen Anschauung die gesammte Erlösungsthätigkeit Christi darauf beruht, daß sie Thätigkeit des menschgewordnen Logos, des Einen Christus ist, so verlieren alle Momente derselben ihre Bedeutung, so bald die angenommene Menschheit in nestorianischer Weise von dem Logos gleichsam abgelöst, für sich (ἰδικῶς) zum Subject jener Akte gemacht wird. Es kann dann nicht mehr von

*) Vgl. Mansi V. 12. 14 in der Explic. XII. capit.

einer Erniedrigung, wie sie der Begriff der Menschwerdung fordert, im eigentlichen Sinn die Rede sein; denn für den Logos als Gott kann das keine Erniedrigung sein, daß er (nach Nestorius) seine Würde einem andern mittheilte, aber auch für den Menschen nicht, daß er mit ihm dieselbe Würde theilt (Mansi 824), und eben so wenig kann von einer Erhöhung die Rede sein; denn auch sie ist nur denkbar, sofern sie den Einen Christus zum Subjecte hat c. Nest. II, 11. Es kann dann ferner nicht gesagt werden, daß der Sohn Gottes für uns gelitten habe, gestorben und auferstanden sei, sondern allein der Mensch — und damit ist unmittelbar die ganze Realität der Erlösung vernichtet: „Hat er nicht menschlich für uns gelitten, so hat er unser Heil nicht göttlich bewirkt, und war er nur Mensch oder bloses Organ der Gottheit, so sind wir nicht wahrhaft erlöst" (ad Monach. Aeg. Mansi 616). „Wäre Immanuel ein gewöhnlicher Mensch gewesen, wie hätte sein Tod der menschlichen Natur gefrommt? Sind doch auch zuvor viele Propheten und Heilige gestorben, und ihr Tod hat dem menschlichen Geschlechte keinen Gewinn gebracht, aber Christi Tod hat es gerettet. Denn er brachte für uns sein eigen Fleisch dar, und indem er es um unsert willen in den Tod gab, hat er Alle den Banden des Todes entnommen. Denn es war genug, daß Einer für Alle sterbe, welcher Alle durch seine unendliche Bedeutung aufwog (εἷς . . . πάντων ἀξιώτερος). Denn der Logos des Vaters ist von Wesen Gott, und es war sein eigener Leib, welchen er für uns zum süßen Geruch Gott dem Vater darbrachte. Es ist also so gottlos als verkehrt, den Einen Herrn Jesum Christum in zwei Söhne zu zerschneiden" M. 686; aber auch umgewandt: „Hat er dem Tode die Macht genommen als Gott, als das Leben, so muß das Leiden des Todes als sein eigenstes Erleiden (ἴδιον αὐτοῦ) gedacht werden, sonst könnte man auch nicht sagen, daß er in eigener Person als Auferstandener die Vergänglichkeit abgethan und unserem ganzen Geschlechte die Gnade des unvergänglichen Wesens erworben habe: . . Da es eine jenseits gemeinmenschlichen Vermögens

liegende Sache ist, den Tod zu untertreten, so ist der Logos Gottes, wie wir bekennen, mittelst Einigung oder Theilnahme an Fleisch und Blut ein Mensch unseres Gleichen geworden, so aber, daß er mächtiger als der Tod blieb, denn er war Gott im Fleische" Mansi 814 vgl. 838. 1075 ff. In den mannichfaltigsten Beziehungen führt Cyrill diese Gedanken aus. „Um gerecht zu werden, glauben wir an den, der um unsert willen den Tod nach dem Fleische erlitten hat. Wenn wir nun an einen Menschen wie wir sind glauben und nicht vielmehr an einen Gott, so ist das Werk (das Opfer Christi) Menschendienst und offenbar weiter nichts" c. N. III, 2. Ferner: „War Christus, wie die Nestorianer meinen, nur ein Mensch für sich, durch die Gleichheit der Ehre und Würde mit Gott verbunden, der Hypostase nach aber abgesondert, so wäre ja das zur Erlösung der Welt gegebene Blut nicht das eigene Blut dessen, der zur Rechten des Vaters sitzt, sondern nur eines solchen, der eine gewisse Beziehung zu ihm hat" M. 861. „Ist er wesenseins mit uns, nicht aber auch mit dem Vater, so sind wir der göttlichen Natur nicht theilhaftig geworden, wir gehören vielmehr nach dem Geschlechte dem ersten Adam an, der dem Fluch und dem Tode verfallen ist, wir sind noch unter das Alte gefangen, wie kann man also sagen: das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden? Du aber willst nicht bekennen, daß der Logos Gottes Mensch geworden sei" c. Nest. III, 3. Dasselbe gilt auch von dem Hohenpriesterthum, von dem Opfer, von der Vertretung Christi im Himmel, denn die mittlerische Bedeutung aller dieser Akte fällt dahin, wenn sie blos dem Menschen für sich (ἰδικῶς) angehören. Ausführlich weist dies Cyrill a. a. O. 851. 863 und c. Nest. II, 4 nach. Ein ganz besonderes Gewicht legt er endlich in diesem Zusammenhang auf Taufe und Abendmahl. Von jener sagt er: „Wenn wir wie auf den Einen Namen des Vaters, so auch auf den Einen Namen des Sohnes und auf seinen Tod und auf den heil. Geist getauft werden, so mögen die, welche den Einen Christus und Sohn in zwei Söhne trennen und

behaupten, daß der Mensch mit Gott nur durch die Gleichheit der Ehre und Würde verbunden sei, während die Naturen getrennt sind, uns doch berichten, auf wessen Tod wir getauft sind. Sind wir lediglich auf den Logos getauft, so schreiben wir offenbar der an sich unvergänglichen Natur Vergänglichkeit und dem wesentlichen Leben den Tod zu. Sagen sie aber: auf den Tod des vom Weibe Geborenen als solchen und lediglich nach seiner menschlichen Seite betrachtet, wie können sie sich dann dem Bekenntniß seiner Zusammengehörigkeit mit dem Vater und dem heil. Geiste entziehen, indem ja (außerdem) der aus Gott dem Logos Geborene (der Wiedergeborene) um die wahre Sohnschaft gebracht wird, wenn nämlich der dem Tode unterworfen sein soll, in dessen Tod wir getauft werden? Nothwendig muß man also annehmen, daß der Logos menschgeworden am Fleische gelitten habe, denn wir sind so auf seinen Tod getauft, daß es ein und derselbe Sohn ist, welcher nach der Natur der Gottheit leidlos ist', leidensfähig aber nach dem Fleische" M. 872. ebd. 668. Vom Abendmahl aber heißt es: „Was essen wir da? freilich nicht die Gottheit, sondern Fleisch, und dies Fleisch hat die Kraft lebendig zu machen, weil es das eigene Fleisch dessen ist, der selbst das Leben ist und der dem mit ihm geeinten Fleische seine Lebenskraft mittheilt. Löst man aber das Wort von der realen Einheit mit dem Fleische los, dann kann es nicht mehr lebendigmachend sein" c. Nest IV, 5 vgl. Mansi 878. —

In jener falschen Scheidung habe denn auch die Polemik des Nestorius gegen das *θεοτόκος* ihren Grund: „Du würdest ohne Zweifel der rechten Lehre beitreten, wenn du bekennen wolltest, daß Christus wahrhaftig Gott und Einer ist, nicht getheilt in einen Menschen für sich und in einen Gott für sich, sondern einer und derselbe das Wort aus Gott dem Vater und Mensch wie wir, aus dem Weibe geboren, ohne deshalb aufzuhören, Gott zu sein" c. N. I, 1.

Dieß sind die Consequenzen seiner Christologie. Nestorius selbst hat sie freilich weder gezogen noch anerkannt; er behauptet

vielmehr fortwährend sowohl die Gottheit als die persönliche Einheit Christi, aber die Art, wie er sich über die Vereinigung erklärt, läßt es eben doch zu keiner wirklichen Einheit kommen. Sein Christus ist eine Person, die, ich will nicht sagen, die menschliche Natur zum eigentlichen Subjecte hat *), denn so denkt er es nicht, wohl aber zwei Ich, zwei Subjecte in sich befaßt, und von da aus immer wieder in eine Zweiheit von Personen auseinandergeht. In so fern liegen dann doch alle die Consequenzen, die Cyrill daraus zieht, in seiner Lehre: sie greift zerstörend in die Thatsachen des christlichen Bewußtseins ein.

Ihnen gegenüber konnte die Entscheidung in dem großen Streit, der nunmehr die ganze Kirche bewegte, nicht zweifelhaft sein. Das ephesinische Concil vom Jahre 431 verurtheilte den Nestorius sammt seiner Lehre. Und damit vollzog es ein Gesammturtheil der Kirche. Denn obwohl die Verwerfung zunächst von der alexandrinischen Richtung, die die Majorität auf dem Concil bildete, ausging, so stimmte doch auch die Mehrzahl der Orientalen theils jetzt schon theils später zu. So weit sie von der Lehre Cyrills entfernt waren, so wollten doch auch sie keineswegs so weit gehen als Nestorius; am wenigsten die Consequenzen auf sich nehmen, die man aus seinem System ziehen konnte. Hatte ihm doch der Patriarch Johann von Antiochien, der Vertreter der Orientalen, schon zuvor im Namen mehrerer Bischöfe geschrieben: „Es ist eine übertriebene Sorgfalt, aus Furcht vor irrigen Auslegungen das Gewissen der Brüder gering zu schätzen, und ohne Grund dadurch zu beunruhigen, daß wir einen Ausdruck (das *θεοτόκος*) verwerfen, dessen gute und richtige Bedeutung doch von uns gebilligt wird. Denn wenn wir die Sache selbst, die damit bezeichnet wird, nicht annehmen wollten, so würden wir hinsichtlich der Menschwerdung des Eingebornen in großen Irrthum verfallen; mit

---

*) So Baur, 773.

der Verwerfung des Namens würde auch der Begriff der Sache fallen und mithin folgen, daß es weder Gott sei, der für uns in die Welt gekommen, noch daß Gott das Wort sich selbst zur Knechtsgestalt entäußert und uns damit den höchsten Beweis unendlicher Liebe gegeben habe" (Mansi IV, 1065). Auch haben ja die Orientalen etwas später sich der alexandrinischen Richtung genähert und in die Verdammung des Nestorius eingewilligt. So können wir denn die Ausschließnng jenes äußerlichen Verhältnisses beider Naturen in Christo, wie es in der *συνάφεια* seinen charakteristischen Ausdruck hat, als das allgemeine negative Resultat dieses Concils bezeichnen.

Dagegen wurde von der Majorität desselben die Cyrillische Lehre für rechtgläubig erklärt, und zwar von der richtigen Voraussetzung aus, daß sie ihrem wesentlichen Inhalte nach schon in dem Nicänischen Symbol enthalten sei, sofern es nämlich den aus dem Wesen des Vaters gezeugten Sohn als denselben bekennt, der zu unserm Heile herabgekommen und Fleisch geworden, gelitten habe und auferstanden sei*). Denn in dieser altkirchlichen Bestimmung hat die Cyrillische Christologie ihren Ausgangspunkt. Aber die Orientalen traten ihr entschieden entgegen, theils schon auf dem Concil selbst (wo sie ihr ein eigenes Glaubensbekenntniß entgegen stellten), theils hernach; auch solche, die keineswegs mit Nestorius gehen wollten, Johann von Antiochien und Theodoret an der Spitze. Es fragt sich also, ob und worin etwa auch die Cyrillische Christologie noch mit einem Mangel behaftet sei. Fassen wir sie näher ins Auge. Von den drei Ausstellungen der Gegenpartei: erstlich, daß sie eine Vermischung der Naturen in Christo

---

*) Cyrill, ad Nest. M. IV. 887, Ep. ad Succ. Opp. V, T. II. 141, und Baur 776, der diese Berufung als wohlbegründet rechtfertigt. Vgl. Engelhardt, Dissert. de Tertulliani doctr. de carne Christi, 1844 part. 2: Cyrillus, a sententia in ecclesia recepta profectus Nestorio contradicebat etc.

statuire (σύγχυσις) und damit die Wahrheit beider aufhebe, zweitens, daß sie seine Menschheit apollinaristisch verkürze, endlich, daß sie den Logos an dem Leiden des Fleisches theilnehmen lasse und so die Gottheit verendliche und ihre Unwandelbarkeit gefährde *), von diesen drei Ausstellungen trifft keine zu. Denn was die erstere betrifft, so hat sich nicht nur Cyrill selbst fortwährend dagegen als gegen eine Entstellung seiner Lehre verwahrt: sein Begriff von der Menschwerdung schließt wirklich eine solche Vermischung aus. Denn obwohl in die hypostatische Einheit mit dem Logos aufgenommen, bleibt ihm die menschliche Natur doch was sie ist, „ein anderes (ἄλλο) als die Gottheit, nur nicht ein anderer (ἄλλος)", und eben so bleibt ihm auch der Logos unwandelbar, was er ist. Ep. ad Nest. M. 1073. „Auch nach geschehener Vereinigung schließe er den Unterschied des Vereinigten nicht aus, sondern beide, der Logos und das angenommene Fleisch, verhalten sich in Christo wie in uns Seele und Leib" (ad Succ. 143. 147) **). Noch we-

---

*) So namentlich Theodoret im Eranistes.

**) Vgl. ad Nest. bei Mansi 887: „An diese Worte (des Nicänischen Bekenntnisses) müssen wir uns halten, indem wir erwägen, was das sagen wolle, das Wort aus Gott sei Fleisch und Mensch geworden. Nämlich das Wort ist nicht so Fleisch worden, daß sich seine Natur verändert hätte, eben so wenig hat sich seine Natur in den ganzen Menschen, wie er aus Leib und Seele besteht, umgewandelt; sondern das Wort hat in substanzieller (persönlicher) Weise Fleisch, beseelt von einer vernünftigen Seele, mit sich vereinigt, und so ist es auf unbegreifliche Weise Mensch geworden und führt den Namen Menschensohn. Also nicht blos auf dem Wege des Gnadenwillens oder Wohlgefallens, aber auch nicht so, daß es nur eine menschliche Person an sich genommen hätte... Nicht wird die Verschiedenheit der Naturen aufgehoben durch die Einigung, wohl aber constituiren beide Einen Christus und Sohn. So sagt man auch von ihm, ob er gleich ewig aus dem Vater geboren ist, daß er dem Fleische nach aus dem Weibe geboren sei; nicht als ob seine gött-

niger begründet ist der zweite Vorwurf; denn Cyrill verstand, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, unter σάρξ die von einer ψυχη λογικὴ beseelte Leiblichkeit, die vollständige menschliche Natur und sprach selbst die Verwerflichkeit des damals bereits überwundenen Apollinarismus aus, M. IV, 639. Auch der dritte trifft, wie sich hernach zeigen wird, nicht. — Nicht an dieser Seite liegt der Mangel des Cyrill. Systems, sondern da, wo auch seine Tiefe und Stärke. Sein Grundgedanke war der einer realen organischen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person Christi, einer Einheit, die den Unterschied nicht absorbirt, sondern in sich hat, aber als vermittelten. Dieß erhellt schon aus seinem Begriff der Menschwerdung (s. oben S. 73), es erhellt noch näher aus der Analogie mit dem Verhältniß zwischen Leib und Seele, auf welches er immer wieder zurückkommt (M. 652. 1074. 1077) *), und die ihm nicht blos ein Gleichniß ist. Er führt es in der Hauptstelle Ep. ad Succ. 142 so aus: „Es gibt in Wahrheit eine fleischgewordene Natur des Logos. Denn wenn es nur Einen Sohn gibt, nämlich den wesentlich und wahrhaftig aus Gott dem Vater stammenden Logos, den geheimnißvoll geborenen, und wenn dieser dann, indem er Fleisch, nicht unbeseeltes, sondern mit vernünftiger Seele beseeltes annahm, als Mensch von einem Weibe geboren hervorging, so wird er deshalb nicht in zwei Personen oder Söhne getheilt werden dürfen, sondern er ist Einer geblieben, nur nicht fleischlos und außerleiblich, sondern

---

liche Natur da erst ihr Dasein erhalten hätte, . . nein er hat unsere Leiblichkeit zur seinigen gemacht und ging als Mensch aus dem Mutterleibe hervor, ohne sein Gottsein und seine Geburt aus Gott aufzugeben".

*) Οὐδὲ γὰρ ἔστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς, κἂν ἐκ δυοῖν νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηνεγμένος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ᾽ εἷς ἐξ ἀμφοῖν.

vermöge der Einigung den Leib als eigenen, unzertrennlichen besitzend. Damit erklärt man sich noch keineswegs für eine Mengung oder Vermischung oder dergleichen; es ist das mit nichten eine aus solcher Prämisse sich ergebende nothwendige Folgerung. Denn wenn wir gleich den eingeborenen Sohn Gottes als fleischgewordenen und menschgewordenen Einen nennen, so ist er deshalb doch nicht, wie jene folgern zu müssen meinen, gemengt (οὐ πέφυρται), und ist weder die Natur des Logos in die Natur des Fleisches übergegangen, noch auch die des Fleisches in die seinige, sondern indem jedes von beiden in der Eigenthümlichkeit seiner Natur verbleibt und aufzufassen ist gemäß der oben aufgestellten Regel, so hat er uns doch, in unaussprechlicher und unbegreiflicher Weise geeinigt, die Eine Sohnsnatur gezeigt, jedoch, wie gesagt, die fleischgewordene. Denn Einheit kommt in Wahrheit nicht blos den natürlich und wesentlich einfachen Dingen zu (τῶν ἁπλῶν κατὰ φύσιν), sondern auch den zusammensetzungsweise verbundenen (τῶν κατὰ σύνθεσιν συνηγμένων); in diesem Sinne ist der Mensch eine Einheit, der aus Seele und Leib bestehende. Denn Dinge, welche an sich verschiedenartig und einander dem Wesen nach ungleich sind, bilden vereinigt die Eine Natur des Menschen — obwohl die Zusammensetzungswesen verschiedene sind, je nach der Natur der solche Einheit eingehenden Dinge . . . p. 145. Wir unterscheiden in dem Menschen zwei Naturen, die der Seele und die des Leibes, aber indem wir sie in der Abstraction unterscheiden und wie in subtiler Anschauung der spekulativen Vorstellung den Unterschied festhalten, reißen wir die Naturen doch nicht auseinander, noch messen wir ihnen an sich in ihrer Trennung die Kraft bei (das Wesen des Menschen zu constituiren)', sondern wir fassen sie als einem Subjecte zugehörig (τὰς φύσεις ἑνὸς εἶναι νοοῦμεν), so daß die zwei nicht mehr zwei sind, sondern beide zusammen Ein lebendiges Wesen bilden" *).

---

*) Mit Recht bezeichnet Baur 752 diese Stelle als charakteristisch für die Cyrillische Christologie; nicht entfernt aber liegt ihr, wie B. meint, der

So wahrhaft organisch denkt Cyrill die gottmenschliche Einheit. Deshalb ist ihm weder die Menschheit Christi unvollständig, noch ist ihm der göttliche Logos an sich „das eigentliche Subject dieser Person", sondern es ist der menschgewordene, die gottmenschliche Hypostase, gleichwie ihm das Subject des Menschen weder die Seele noch der Leib an sich ist, sondern die aus beiden bestehende Einheit. Ausdrücklich verwahrt er sich dagegen, a. a. O. 144. Er antwortet da auf das Bedenken: Wenn Christi menschliche Natur keine eigene Substanz hat, wo bleibt dann die Vollkommenheit derselben, und wo bleibt die Wesensgleichheit mit uns, wenn das Wesen (οὐσία), welches unsere Natur ist, nicht für sich subsistirt? „Hätten wir, indem wir die Natur des Logos Eine nannten, verschwiegen und nicht beigefügt, daß wir die fleischgewordene meinen und daß wir die Menschwerdung nicht aus- sondern einschließen, so möchte jene Frage nicht ungeeignet erscheinen. Aber in dem Zusatz die fleischgewordene ist die Vollkommenheit der Menschheit und das Bekenntniß der Wesensgleichheit mit uns eingeschlossen, und so mögen sie aufhören, sich auf einen Rohrstab zu stützen. Freilich wenn man die Oekonomie unberücksichtigt läßt, könnte man mit Recht beschuldigt werden, man beraube den Sohn der vollkommenen menschlichen Natur; wenn aber, wie gesagt, darin, daß wir ihn als fleischgewordenen fassen, die unzweideutige Erklärung liegt, daß er Mensch geworden ist, so hindert nichts anzunehmen,

---

Gedanke zu Grunde, daß „die göttliche und menschliche Natur eben so wesentlich zusammengehörende Elemente einer aus beiden erst sich vollendenden Einheit sind, wie Seele und Leib zusammen eine orga- ganische Einheit bilden, daß demnach auch das eigenthümliche Verhältniß, in dem Jesus als Mensch zur Gottheit stund, nur daraus begriffen werden kann, daß überhaupt Gott und Mensch an sich wesentlich eins sind". Letzteres negirt vielmehr Cyrill auf das entschiedenste. Seine ganze Anschauung des an sich seienden Verhältnisses zwischen Gottheit nnd Menschheit schließt diese Consequenz aus. Vgl oben S. 58.

daß Christus der Eine und alleinige Gottessohn als solcher Gott und Mensch, und wie in Betracht seiner göttlichen so auch seiner menschlichen Natur vollkommen ist" *).

Auf Grund solcher persönlichen Einheit und innerhalb derselben sucht nun Cyrill weiter ein gegenseitiges Verhältniß beider Seiten zu gewinnen, vermöge dessen sich der Logos ganz dem von ihm assumirten Fleische mittheilt, und hinwiederum alles Menschliche, insbesondere das Leiden der Menschheit, sich zu eigen macht.

Mit dieser *κοινοποιΐα*, *οἰκείωσις* und *ἰδιοποίησις*, wie er es nennt, ist es ihm voller Ernst; sie ist wie das Postulat seines Einheitsbegriffs, so die Bedingung der Welterlösung. Er sagt de recta fide (Mansi 670 und de inc. unig. T. V. 707): „daß der Logos seinem Fleische die Herrlichkeit göttlicher Wirkungsweise mittheile, hinwiederum aber was dem Fleische zukommt gemäß der ökonomischen Vereinigung in seine göttliche Natur aufgenommen habe"; und ebendaselbst: „vermöge der ökonomischen Vereinigung fasse er die *ἰδιώματα* beider Naturen in eins zusammen". Vergl. de inc. unig. 708: *ὁ λόγος . . . εἰς ἓν ἄμφω συλλέγει καὶ ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακρίνας τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα.* Daher stellt er den Satz auf: die Ausdrücke (*φωναί*), die Christus in den Evangelien braucht, vertheilen wir nicht unter zwei Substanzen oder Personen, sondern wir glauben, daß sowohl diejenigen, die der Menschheit, als auch die, welche der Gottheit zukommen, Einem und demselben zugeschrieben werden müssen; denn der Eine Christus ist nicht zwiefach (*διπλοῦς*), ob er gleich aus zwei verschiedenen Wesenheiten (*πράγματα*) erkannt wird, die zu einer unzertrennlichen Einheit verbunden sind" (ad Nest. M. 1078). Und diese Uebertragung der

*) Diese Stelle citirt auch Johannes v. Dam. de fide orth. III, 11. Vgl. Petav. de inc. III, c. 13: hypostasis, utrique naturae communis.

Prädicate ist dem Cyrill keine bloß nominelle, weder nach der einen noch nach der andern Seite, es ist eine communicatio idiomatum im eigentlichsten Sinne. Denn durch die Theilgebung des Logos ist die menschliche Natur in Christo erhöht zu göttlicher Würde, auf den Stuhl der höchsten Erhabenheit gesetzt, so daß auch ihr das Wort des 110. Psalmes gilt: Setze dich u. s. w.; sie ist von den Kräften der Gottheit durchdrungen und beseelt, zum mitwirkenden und mittheilenden Organ derselben geworden; selbst die Wunder thut nicht der Logos für sich, sondern der Mensch gewordene Sohn Gottes de inc. unig. 707. Noch mehr: „Man hat ihm auch als Fleischgewordenen die absolute Priorität (*τὸ πρεσβύτατον*, das absolute Alter) zuzusprechen, da Gott von Wesen mit dem Fleische geeint ist, und da er an den Vollkommenheiten (*ἀγαθὰ*) der eigenen Natur den eigenen Leib (das eigene Fleisch) theilnehmen zu lassen gewohnt ist" 711. Hinwiederum ist auch Alles was dem Fleische zukommt, dem Logos zu eigen geworden: Geburt, Niedrigkeit, Schwachheit, Hunger, Durst, Tod (a. a. O. 707. 712. 749. 775 und Tom. V. P. II. Homil. XVII, 226. 228 *), auch die Zustände und Leiden der Seele; denn er mußte uns in Allem gleich sein, um unser barmherziger Hoheprіester zu werden, wie Cyrill mit Nachdruck betont: „Als Gottes Logos noch nicht Mensch geworden war, kannte er auch so die menschliche Schwachheit als Schöpfer, denn er weiß, was für ein Gemächte wir sind (Ps. 103); aber, wenn es gestattet ist so menschlich über ihn zu reden, er war noch nicht in selbsteigene Erfahrung unserer Schwachheit eingegangen, erst nachdem er unser Fleisch angezogen, hat er sie in aller Weise erfahren. Wir sagen darum nicht, daß er zuvor nicht darum gewußt, sondern daß zu der ewigen, göttlichen Erkenntniß die erfahrungsmäßig erlernte hinzukommen mußte." Mansi 850 878. Selbst das allmähliche, geistleibliche Wachsthum, die Un-

---

*) Vgl. Oben S. 72 u. 73.

terwerfung unter das Gesetz, der Gehorsam, die Vollendung durch Leiden, was zunächst auf die Seite der Menschheit fällt — das Alles bleibt dem Logos als dem menschgewordenen nicht fremd. „Es ist nur ein Wahn, daß sich diese (die Vollendung) ausschließlich auf den vom Weibe geborenen Menschen, nicht auf den vom Vater stammenden Logos beziehe. Denn nicht ist, wie die Unkundigen Hebr. 2, 10 verstehen, der Vollendende Gott der Logos und der Vollendete der Menschensohn, sondern wie aus 1. Kor. 1, 9. Galat. 4, 7 erhellt, unter dem Vollendenden ist der Vater zu verstehen, welcher den Sohn als Menschgewordenen durch Leiden vollendet. . . was zu unserer Erlösung nothwendig war. Der lebendigmachende Logos mußte sich in unsere sterbliche Natur kleiden, um in seinem Fleische dem Ungethüm des Todes die Herrschaft über die Menschheit zu benehmen. Es ist also Eine Person, welche um unsert willen menschlicher Weise dem Fleische nach vollendet wird, uns aber göttlicher Weise vollendet, indem sie, leidend und sterbend, dem Tode die Macht nahm" Mansi 838 ff. Kurz, eines und desselben ist die Herrlichkeit und die Niedrigkeit, das ewige Sein und das Sterben, die Erniedrigung und die Erhöhung (vgl. c. Nest. II, 3 Dial. IX, 727. 758). So strebt Cyrill, und das ist das Große, ächt Kirchliche an ihm, nach einer intensiven und allumfassenden Durchdringung beider Seiten Christi; — aber er bleibt auf halbem Wege stehen. In dem Moment, wo er sie ausgesprochen hat, zieht er den Fuß wieder zurück. Denn allen den angeführten Aeußerungen geht immer die Restriction zur Seite, daß der Logos auch als der menschgewordene seine absolute Unveränderlichkeit, Erhabenheit und Herrlichkeit bewahre (*ἄτρεπτος ἡ τοῦ λόγου φύσις*), daß er nicht selbst in das Werden und Leiden eingehen könne, und auch innerhalb der Union sei er von demselben unberührt geblieben — er habe leidlos gelitten (*ἀπαθῶς ἔπαθε* M. 858. 1003 ff. 1005. 1076: *ἐν τῷ σταυρωθέντι σώματι τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη*· c. Nest. V. c. 4). Während es auf der einen

Seite heißt: „Man dürfe das successive Wachsthum an Alter und Weisheit nicht dem Menschen allein vindiciren, denn das heiße den Einen Christus in zwei zertheilen — Er, der Ewige, habe es ökonomisch aufgenommen", so steht doch hart dabei: „ob er wohl an Alter und Weisheit zunahm, ist doch der Logos selbst nicht an Weisheit gewachsen, welcher vielmehr die Weisheit selber ist" (T. V. XVII, 230 und Thes. 250), oder auch umgewandt: „Die stufenweise Entfaltung der leiblichen Kräfte und der ihm innewohnenden Weisheit kommt dem Fleische zu . . der Natur des Logos, die immer gleiche Vollkommenheit und wesentliche Weisheit zu sein"; und gleich daneben: „Wie er als Gott alles Geschöpfliche überragt, so ist er als Mensch gewissermassen niedriger als Er selbst geworden; denn wo bliebe die Erniedrigung, die er freiwillig auf sich nahm, wenn er, was menschlich ist, von sich ablehnte"? Mansi 816. Ganz besondere Schwierigkeit macht ihm daher das Nichtwissen des Erlösers, was ihm Theodoret mit der Frage entgegenhält: Ob denn der Logos, der die absolute Weisheit ist, unwissend sein könne, oder ob er etwa hier die Wahrheit nur zurückgehalten habe, was doch eine Unwahrheit wäre? — und da man eine solche von dem Logos ohne Blasphemie nicht aussagen könne, so müsse jene Unwissenheit nur der Knechtsgestalt, der Menschheit zukommen, woraus dann aber nothwendig eine Zweiheit der Naturen in Christo folge. Darauf antwortet Cyrill bald so: „menschlicher Weise habe er den Tag des Gerichtes nicht gewußt, wohl aber auf göttliche Weise" (Mansi 822), bald, weil diese Antwort nothwendig auf zwei Personen zu führen droht, so, daß er sagt: „da Christus ein und derselbe ist, so müsse sowohl das Wissen als der Schein des Nichtswissens demselben Einem Subjecte zukommen; er weiß also auf göttliche Weise als die Weisheit des Vaters, da er aber der Beschränkung der nichtwissenden Menschheit sich unterzog, so eignete er sich auch dieß mit dem Andern auf ökonomische Weise an, obgleich er nichts nicht weiß, sondern alles mit dem Vater

weiß" *). Wir sehen: so sehr Cyrill nach einer persönlichen Einheit ringt, so sehr er sich anstrengt, um das Göttliche ganz in das Menschliche zu verflechten, es will doch nicht vollständig gelingen — die Mittel, die er anwendet, reichen nicht aus.

Wo liegt also der Mangel seiner Christologie? Er liegt weder darin, daß er den göttlichen Logos als das Subject der Person Christi betrachtet **), noch darin, daß er das Menschliche an ihm nur wie einen Complex von Prädicaten angesehen habe, welche, von ihrem Subjecte (der menschlichen Natur) gleichsam losgelöst, in die göttliche Natur aufgenommen seien ***) — auch dagegen verwahrt sich seine Lehre von selbst; die menschliche Natur Christi ist ihm wie allen VV. nicht ein bloßer Complex von Accidentien, sondern die vollständige, geistleibliche Menschennatur, wie sie uns allen eignet †) — eine Substanz, welche die Trägerin gewisser Eigenschaften ist; bemerkt er doch Hom. XVII, 228 und auch sonst, „daß sie der Logos ihren eigenen Gesetzen überlasse", vindicirt ihr also eine natürliche Entwicklung, was von jener Anschauung aus gar nicht denkbar wäre: darin vielmehr liegt der Mangel, daß er die Einheit noch nicht intensiv genug gefaßt, das Göttliche noch nicht tief genug in das Menschliche hineingebildet hat, darin, daß er Beides noch nicht völlig zur Einheit eines Subjects zusammengehen läßt, weshalb er auch für die natürliche Lebensentwicklung des Mittlers keinen rechten Raum gewinnen kann, was freilich ohne eine κένωσις des Göttlichen nicht möglich ist. Wie nahe ist Cyrill daran, wenn er einmal auf die Frage, wie denn die menschliche Natur die unendliche Gottheit fassen könne, antwortet: „die göttliche Natur macht sich erträglich

---

*) Baur, 768.

**) S. dagegen oben S. 91 u. 92. und Mansi V, 66.

***) Baur 769. Dorner 2, 70. 77. 82.

†) Es ist seine constante Lehre, eundem Deum et hominem, ut in deitate ita et in humanitate perfectum.

(*οἰστήν*) für die menschliche", (a. a. O. 230) und ein andermal: „indem der Logos die menschliche Natur annahm, ließ er sich durch die Schranken der Menschheit bedingen" (*ἠφίει τοῖς μέτροις τῆς ἀνθρωπότητος ἐφ᾽ ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν* Dial. IX, 760)*); „menschwerdend hat er, das aus Gott geborne Wort, sich der fleischlichen Geburt unterzogen und die Gesetze unserer Natur nicht verschmäht" (c. Nest. 1, 2 vergl. Apol. bei M. V, 131: *ἄνθρωπος γεγονὼς τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον οὐκ αἰσχύνεται*), oder wenn er den Logos als das Subject der Menschwerdung, die Menschwerdung als Entäußerung (*αὐτὸς ὁ λόγος καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν*) faßt und nun fortfährt: „Das Volle hat sich entäußert, das über die Knechtsgestalt Erhabene hat die Knechtsgestalt angenommen, derjenige ist den Men-

*) Die ganze merkwürdige Stelle lautet so: „Wenn laut Exod. 33, 20 Gott zu schauen für den Menschen unerträglich ist und ihm zu nahen unmöglich, wie erklären wir uns da den Zusammentritt göttlicher und menschlicher Natur in Christo? Darauf antwortete ich, daß der Hergang der Vereinigung ein in jeder Beziehung für uns unfaßbarer ist, aber er vollzog sich göttlicher Weisheit gemäß, indem Gott seine eigene Natur so in die Erscheinung eintreten ließ, daß er sie dem aufs Aeußerste Schwachen (der menschlichen) erträglich machte. Dieses staunenswerthe Geheimniß offenbarte Gott im augenfälligen Sinnbild, indem dem Mose auf dem Gottesberge Horeb der Engel des Herrn in dem Dornbusch erschien, der in Feuer brannte und doch nicht verbrannt ward . . . Es war der Herr selber, welcher in Gestalt des Feuers den Strauch ergriff, ganz und gar durchglühte und doch nicht verbrannte — gewiß eine unbegreifliche That, da ein Strauch ein so zarter und leichtentzündlicher Stoff ist. Wie dort der Dornbusch fähig gemacht war, das Feuer auszuhalten, so auch unsere Natur, die Allerhabenheit der Gottheit; beide Naturen sind in Christo zusammengekommen, und er ist der Eine Immanuel in beiden". — Hier schlägt also der obige Gedanke in das Gegentheil um: die Gottheit macht die Menschheit fähig, sie zu fassen.

schen ähnlich geworden, welcher das, was er wurde, zuvor noch nicht war" Mansi 824. Aber die Furcht, die Unveränderlichkeit und Absolutheit des Logos zu gefährden, hindert ihn, diesen tiefen Gedanken weitere Folgen zu geben. Es kommt im Grunde nur zu einer Erhebung der Menschheit in die Gemeinschaft der Gottheit, zu einer Durchdringung und Vergöttlichung jener durch diese, welche unmittelbar mit der Menschwerdung eintritt; sie selbst, die Gottheit, bleibt unwandelbar in ihrer Unumschränktheit, Herrlichkeit und Ueberweltlichkeit, der Logos leidlos, auch bei dem Leiden des assumirten Fleisches, allwissend auch bei dem Nichtwissen, das seiner Menschheit beiwohnte, allgegenwärtig Himmel und Erde erfüllend, während er doch in seiner Totalität Mensch geworden ist. Mansi 1074. Hom. XVII, 226. 230. — Von hier aus drohte dann die Einheit doch wieder entweder aus einander zu gehen, oder aber das Menschliche seine volle Wahrheit zu verlieren. Es konnte, weil das Göttliche noch nicht tief genug darein hineingebildet war, bei dem Uebergewicht desselben, einen doketischen Schein gewinnen. Nicht als ob Cyrill selbst einen Doketismus gelehrt hätte, aber er konnte sich hier anschließen *).

Diesem Stand des Dogma gegenüber hatte dann auch die Gegenparthei ihr Recht. Sie erhob sich eben jetzt nach dem theilweisen Sieg der Cyrillischen mit Macht, und stellte ihr im Interesse für die Realität der Menschheit Christi eine Theorie entge-

*) Baur findet ihn allerdings in seiner Lehre, nämlich als nothwendige Consequenz; indessen hat sich nicht nur Cyrill selbst entschieden dagegen verwahrt, sondern die wahre Menschheit Christi hat ihm eine so tiefe, soteriologische Bedeutung, daß der ganzen Tendenz seiner Christologie nichts ferner lag als Doketismus. Er ist nicht die Consequenz seines Princips, sondern eine Folge der noch unvollständigen Durchführnng desselben, oder vielmehr eine Folgerung, die man daraus ziehen kann, die aber Cyrill selbst weder gezogen noch anerkannt hat.

gen, in der die altantiochenische wiederklingt, jedoch, unter der Rückwirkung jener, schon bedeutend modificirt. Die *συνάφεια* war darin aufgegeben, das *θεοτόκος* zugestanden, dagegen aber eine Zweiheit der Naturen in der Einen Person Christi bekannt und das Verhältniß beider als „unvermischt" bezeichnet (*ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοια*). Es ist dieß dieselbe Richtung, die sich in dem sogenannten orientalischen Symbol (330) einen Ausdruck gegeben hat *). Sie erstarkte in dem Maße, als nunmehr auch das andere Extrem, und zwar aus der Schule Cyrills heraus, geschichtlich hervortrat.

Diese fuhr nämlich nicht nur fort, die „Eine fleischgewordene Natur des Logos" gegenüber der Zweiheit der Naturen zu urgiren, Manche redeten auch von einer Vermischung und Verwandlung, *σύγχυσις καὶ τροπή*, was jetzt keinen so unbefangenen Sinn mehr hatte, wie früher **); Eutyches aber gab dieser Richtung einen bestimmten Ausdruck durch die Behauptung, daß Christus dem Fleische nach mit uns nicht gleichwesentlich gewesen sei: *μὴ ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν* (Mansi VI, 700); er habe zwar ein *σῶμα ἀνθρώπινον*, aus der Jungfrau, aber dieser Leib sei (nach der Menschwerdung) nicht *σῶμα ἀνθρώπου*. Im Zusammenhalt damit erschien nun die eigentliche Thesis des Archimandriten: „vor der Einigung sei unser Herr aus zwei Naturen

---

*) Es steht bei Münscher 1, 297, Cyrill selbst hatte sich zur Unterzeichnung desselben, obwohl in seinem Sinne, verstanden — ob ohne Verläugnung seiner eigenen Ueberzeugung? S. Baur 783 ff. — Das große Moment der Wahrheit, das die frühere Antiochenische Schule darin besaß, daß sie die natürliche Lebensentwicklung Christi zu behaupten suchte, wurde von dieser späteren nicht weiter entwickelt, was auch auf den Grundlagen derselben (S. 75) ohne Erneuerung des Nestorischen Irrthums nicht wohl möglich war.

**) Gieseler, K. G. I. 419 und Theodoret, Eran. Dial. II. *μεταβολὴ εἰς θεότητος οὐσίαν.*

gewesen (ἐκ δυο φύσεων), nach der Vereinigung aber bekenne er Eine Natur", in einem weit bedenklicheren Sinne als bei Cyrill, um so bedenklicher, als Eutyches die Menschheit in der Leiblichkeit aufgehen zu lassen schien. Denn hat er auch nicht gelehrt, was ihm Theodoret Schuld gibt, die Menschheit sei von der Gottheit absorbirt worden, wie ein Honigtropfen von dem Meer, in das er hinabsinkt, so nimmt er doch eine Art Verwandlung der menschlichen Substanz in die göttliche oder doch eine solche Durchdringung an, wodurch jene um ihre Realität gebracht wird. Und damit wird aus Christus ein Wesen, das weder wahrhaft Gott noch wahrhaft Mensch ist. Insofern hat Theodoret nicht so unrecht, wenn er hier die Wiederkehr doketischer, gnostischer, apollinaristischer Irrthümer erblickt und den Eutyches beschuldigt, er lehre keine wirkliche Menschwerdung, kein wahres menschliches Leiden, Sterben, Auferstehen des Herrn; ist aber Christus nicht im vollen Sinne Mensch wie wir, und sein Thun kein wahrhaft menschliches, dann geht auch die erlösende Bedeutung desselben für uns verloren (Fabul. haer. IV, 13. Eran. II, 85. 117). Ueberhaupt trifft hier ein Theil der Ausstellungen, welche die Orientalen an der alexandrinischen Lehre machten: Transsubstantiation der menschlichen Natur in die göttliche, Verkümmerung ihrer natürlichen Entwicklung u. s. w. Deßhalb mußte nun auch das Recht der andern Seite gewahrt werden *), und dies geschah wieder zunächst negativ. Eine Synode zu Constantinopel (448) verwarf die Lehre des Eutyches **), und ob es wohl nur eine Partikularsy-

*) Ueber die dazwischen fallenden Verhandlungen Cyrills mit den Orientalen s. Neander, 2.

**) Die Mitglieder dieser Synode gehörten nicht zu den sogenannten Orientalen; sie wiederholten die Verdammung des Nestorius, sie billigten selbst die Cyrillischen Anathematismen. Auch handelte es sich hier nicht bloß um die zwei Naturen, sondern die Frage lautete so: confiteris duas naturas post incarnationem et consubstan-

node war, so hat sie doch damit ein gemeingültiges Urtheil gesprochen; selbst das Ephesinische Concil v. Jahr 449 vermochte es faktisch nicht umzustoßen, und das Chalcedonische hat es bestätigt. Der Eutychianismus blieb von der Kirche verworfen gleich dem Nestorianismus.

Nachdem so die beiden gleich irrigen Extreme ausgeschlossen waren, konnte man daran gehen, das Dogma zu einem (vorläufigen) Abschluß zu bringen. Denn so schroff auch noch immer beide christologische Richtungen einander entgegenstanden (die sogenannte Räubersynode), so viel hatte sich doch in den bisherigen Kämpfen herausgestellt, daß es eben so irrig sei, eine Vermischung als eine Trennung der beiden Naturen in Christo zu statuiren, daß man eben so enschieden die Realität und Vollständigkeit der Gottheit als der Menschheit, eben so sehr den wesentlichen Unterschied als die innigste persönliche Einheit beider festhalten müsse. Hierin war man auf beiden Seiten eins; sobald man eines dieser Momente einseitig auf Kosten des andern hervorgehoben hatte, waren die bedenklichsten Consequenzen für Christi Person und Werk hervorgetreten; man sah sich jedesmal bis an die Gränzen längst verworfener Häresieen zurückgeführt *). Dem berühmten Sendschreiben Leo's gebührt das Verdienst, diesen Sachverhalt klar ausgesprochen, das Irrige nach beiden Seiten mit Sorgfalt ausgeschieden und das gemeinsam Anerkannte als die rechte Mitte bezeichnet zu haben. Das Chalcedonische Concil von 451 aber hat diesen gemeinkirchlichen Consensus symbolisch fixirt. Das Bekenntniß, das es aufgestellt, wiederholt in der Einleitung zunächst das Nicänische und Constantinopolitanische

---

tialem nobis esse Christum secundum carnem, an non? Auf letzteres wurde besonders Gewicht gelegt, und Eutyches als Valentinianer und Apollinarist verdammt, Mansi VI. 741. 742.

*) Cyrill und Theodoret, Alexandriner und Orientalen verwahren sich gleichmäßig dagegen. Man vgl. insbesondere Theodoret Eran. II.

Symbol, als die festen, an sich ausreichenden Normen des Glaubens, so jedoch, daß es dabei „zugleich die Bestimmungen der Ephesinischen unter Cyrill und Cölestin gehaltenen Synode anerkennt", verwirft hierauf sowohl diejenigen, welche das Mysterium der Menschwerdung des Herrn zu zerreißen wagen und der Jungfrau das Prädicat der *θεοτόκος* entziehen, als auch diejenigen, welche eine Vermischung und Ineinandergießung aufbringen und unverständig genug behaupten, daß die Natur des Fleisches und der Gottheit Eine sei *) . . . und fährt sodann fort: „Den heiligen Vätern folgend lehren wir und bekennen Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, derselbe vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, wesensgleich dem Vater nach der Gottheit, wesensgleich uns nach der Menschheit . . . vor den Aeonen aus dem Vater geboren nach der Gottheit, in den letzten Tagen unseres Heiles wegen derselbe geboren aus Maria der Jungfrau der Gottesgebärerin nach der Menschheit: Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen in zwei Naturen**), unvermischt, unverwandelt, ungetrennt erkannt, so daß nirgends der Unterschied der Naturen aufgehoben ist durch die Einigung, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Person oder Hypostase zusammenläuft; nicht Einen in zwei Personen zertrennten, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, der Gott das Wort und der Herr Christus ist". —

*) *μίαν εἶναι φύσιν τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος* — man bemerke den vorsichtigen Ausdruck, Mansi VII. 113. Die S. 116 folgenden Worte: „welche vor der Einigung zwar zwei Naturen, nach ihr aber nur Eine vorspiegeln" — enthalten nicht eigentlich ein Urtheil der Synode, sondern beziehen sich referirend auf den Brief des Leo.

**) *ἐκ δυῶν φύσεων*, nach einer andern Lesart *ἐν δύο φύσεσιν*.

Betrachtet man dieses Symbol an sich, so bezeugt es nur, was von Anfang an Gemeinglaube der Kirche war; es nimmt die Errungenschaften der ganzen bisherigen Bewegung in sich auf und schließt die beiden gleichirrigen Extreme aus. Gerade darum ist es dem Symbol zu thun. Daher seine vorherrschend negative Form, daher das *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*. Was es Positives aufstellt, ist nur die Einheit der Person, als der Einheitspunkt, in den die beiden Naturen zusammengehen (*σωζομένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης*), wie es später das Athanasianum ausdrückt: unus Christus, non confusione substantiarum sed unitate personae. Indem so das Bekenntniß dem gemeinsam Anerkannten einen Ausdruck gibt, hält es sich noch über dem Conflict der Schulen. Denn es sagt mit dem Allem nichts, worüber man nicht von beiden Seiten einverstanden gewesen wäre; selbst die Zweiheit der Naturen enthält nichts wesentlich Neues *), sofern doch von jeher und auch von Seiten der Alexandriner anerkannt war, daß innerhalb der unio die beiden Seiten ihre Eigenthümlichkeit bewahren. Vgl. S. 72. 88. Nur legt es allerdings ein größeres Gewicht auf den Unterschied, als die kirchliche Anschauung der vorangehenden Stadien — obschon nicht im Gegensatz gegen die persönliche Einheit, sondern um die Realität der Menschheit Christi zu wahren.

Es kann dieß gewissermassen als ein Eingriff in den bisherigen Zug des Dogma, als ein Aufenthalt für seinen Fortschritt erscheinen; aber es war gegenüber dem Eutychianismus ein nothwendiger Anhalt, eine Mahnung an das Dogma, auf seinem weitern Wege jenes so wesentliche Moment nicht zu verkürzen. Denn nur unter Festhaltung desselben kann die Einheit der Person richtig bestimmt werden.

Im Zusammenhang mit der ganzen christologischen Entwicklung

*) Gegen Dorner 2, 137.

betrachtet, müssen wir daher das Chalcedonische Symbol als den richtigen Abschluß des Dogma bezeichnen.

Und dabei wollen wir nicht vergessen, daß das treibende Prinzip derselben das Bewußtsein der Erlösung gewesen ist. Wir haben daran zugleich eine Bestätigung für unsere eigene Darlegung; jeder Satz derselben hat sich geschichtlich bewährt.

Allein dieser Abschluß war nur ein vorläufiger. Denn so wohl bemessen an sich die chalcedonischen Schlüsse waren, die innere Differenz der beiden gegensätzlichen Richtungen haben sie nicht ausgeglichen; die Synode hat sie vielmehr geflissentlich stehen lassen und sich begnügt, nur die falschen Extreme abzuschneiden. Dieß führt uns noch einmal auf die berühmte Epistola Leo's an Flavian, welche, auf der Räubersynode abgewiesen, zu Chalcedon den Ausschlag gegeben hat*). Sie tritt mit ihren nähern Bestimmungen überwiegend auf die Seite der Orientalen. Denn zwar hebt sie die großen Hauptpunkte trefflich hervor: „Der wahre Gott ist geboren in eines wahren Menschen ganzer und vollständiger Natur — totus in suis, totus in nostris, fährt dann fort: salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, und schreitet von da bis zu einer wirklichen Subjectseinheit vor: „Der Ewige ist in der Zeit geboren, der leidensunfähige Gott hat es nicht verschmäht ein leidensfähiger Mensch zu werden, der Unsterbliche nicht, sich den Gesetzen des Todes zu unterwerfen"; allein nicht nur tritt dem sogleich der Satz entgegen, daß der Sohn dennoch die väterliche Glorie nicht verlassen habe**), nicht nur bleiben beide Reihen

*) Bei Mansi V.; ein Auszug bei Münscher 1, 302. Vgl. Dorner 2, 109 ff.

**) Filius Dei de coelesti sede descendens a paterna gloria non recedens ingreditur haec mundi infima, wozu Dorner mit Recht bemerkt: Wenn das Herabsteigen mit der Allgegenwart des Sohnes

von Aussagen ganz unvermittelt neben einander stehen, sondern, wenn es sich nun darum handelt, das Verhältniß der einzelnen Funktionen zu den beiden Naturen zu bestimmen — und darauf kommt es Leo am meisten an — da läßt er beide Formen (= Naturen) nur in Gemeinschaft mit einander handeln, dergestalt, daß das Wort thut, was des Wortes ist, und das Fleisch vollbringt, was des Fleisches ist: „agit enim utraque forma cum communione alterius, quod proprium est" *). Die Niedrigkeit gehört seiner Menschheit, die Erhabenheit seiner Gottheit; die eine glänzt durch Wunder, die andere unterliegt den Mißhandlungen; jenes offenbart sich in der Speisung der fünf Tausende, diesem ist das Hungern, Dürsten, Müdewerden eigen". Noch mehr: „Wie es nicht derselben Natur zukommt, den verstorbenen Freund zu beweinen und den begrabenen kraft eines Wortes ins Leben zurückzurufen, so kommt es auch nicht derselben Natur zu, zu sagen: Ich und der Vater sind Eins — und zu sagen: der Vater ist größer denn ich. Denn obgleich in Christo Eine Person Gottes und des Menschen ist, so ist es doch eine andere Seite (aliud est unde etc.), von welcher die beiden gemeinsame Schmach, und eine andere, von welcher die beiden gemeinsame Herrlichkeit ausgeht". So vertheilt Leo die Thätigkeiten an die beiden Naturen; er lehrt zwei nebeneinander hergehende Reihen von Acten, die zwar ihren gemeinsamen Einheitspunkt in der Person haben, deren eine aber immer von dem Göttlichen, die andere von dem Menschlichen ausgeht. Verfolgt man die Consequenz dieser Aussagen rückwärts, so halten sie die Naturen wie zwei selbstständige Centra auseinander

---

nicht zusammengebracht ist, so zeigt das Bleiben in der Glorie, daß er (Leo) keine andere Entäußerung zugiebt, als die streng genommen nur ein Verhüllt- oder Nichtoffenbarsein der göttlichen Majestät ist.

*) Forma aus Phil. 2, 6, ist ihm identisch mit natura; sein Begriff der Natur derselben, wie bei allen VV.

und zerstören die Lebenseinheit der Person. Werden auch nicht zwei Subjecte gelehrt, so geht doch die ganze Darstellung darauf hinaus. Jedenfalls kommt also in dem Sendschreiben die Einheit der Person nicht zu ihrem Rechte. Die Synode hat nun zwar diese Schrift als Norm der Orthodoxie sanctionirt, aber sie hat es nicht gethan, und konnte es auch nicht durchsetzen, ohne zugleich der Cyrillischen, zahlreich vertretenen, Richtung Rechnung zu tragen. Und dieß geschah theils durch die Erinnerung an das Ephesinische Concil, theils durch die ausdrückliche Anerkennung der Sendschreiben des Cyrill an Nestorius und an die Orientalen; letztere sanctionirte die Synode „zur Widerlegung des Nestorischen, den Brief Leos zur Widerlegung des Eutychianischen Irrthums" *)... So hat sie also eigentlich beide Lehrbegriffe gebilligt, oder vielmehr die Gegensätze bezeichnet, welchen gegenüber sie beide gebilligt wissen wollte. Das Symbol selbst aber, „von Vertretern der verschiedenen Partheien" verfaßt, steht über beiden; nicht als die höhere Einheit derselben, sondern nur so, daß es beiden gleichsam die Grenzlinie zieht, innerhalb deren sie eine Berechtigung in der Kirche ansprechen dürfen, während es selbst für eine zweifache Fassung Raum läßt. Der Abschluß, zu welchem hier das Dogma gekommen ist, ist also erst ein vorläufiger; es trägt den Impuls zu einer weitern Entwicklung in sich.

Die mannichfaltigen Versuche, welche in dieser Hinsicht noch die alte Kirche gemacht hat, führen jedoch nicht wesentlich über

---

*) Mansi VII. 109. Ueber die Vorgänge auf dem Concil s. Baur 818, Dorner 120 ff.; die Ergebnisse dieser gelehrten Forscher bestätigen das ganz, was ich in den Christol. Beiträgen darüber aufgestellt habe. — Ueber den Inhalt der Epist. L. muß ich jetzt noch wie damals urtheilen, und trete deshalb dem Urtheil Dorners bei: „Mit einer Lehre von einer realen communicatio idiomatum, wie sie die lutherische Kirche lehrt, ist Leos Brief nicht im Einklang"; — die Entwicklung des Dogmas war noch nicht bis dahin fortgeschritten.

das Chalcedonense hinaus. Sie zeigen nur, daß jede der bezeichneten Richtungen in der Isolirung von der andern auf bedeutende Abwege geräth, und deuten höchstens den Punkt an, wo die künftige Vermittlung zu suchen sein wird. Auf der einen Seite bildete sich nämlich die Lehre von der Einen Natur in dem sogenannten Monophysitismus, der sich noch lange Zeit innerhalb der Kirche hielt, und zwar in einer zwiefachen Strömung fort, dergestalt, daß die eine, an Cyrill anschließend, innerhalb der Einen Natur den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen zu erhalten suchte (Severus, Philoxenos), die andere, dem Eutyches folgend, jeden Unterschied aufhob und darüber in doketische Theorien, ja bis zur Negation der Leidensfähigkeit und Kreatürlichkeit des menschlichen Wesens Christi gerieth *). Dagegen entwickelte sich in der Kirche die Lehre von beiden Naturen abermal in zwei Strömungen so, daß die Monotheleten die Einheit, die ihnen durch die starke Betonung des Unterschiedes gefährdet schien, auf dem Gebiete des Wirkens und Wollens wieder zu gewinnen suchten, während der Dyotheletismus die Consequenzen der Theorie Leos auch auf den Willen anwendete und so zwei natürliche θελήματα und zwei ἐνέργειαι in dem Einen Christus setzte (Synod. Trull. 680) **). Aber sobald nun der Adoptianismus dieselben Consequenzen in die Person selbst hineintrug, gelangte er zu einer Art von Doppelpersönlichkeit, zu einem doppelten Subject; denn die Einheit, die ihm übrig blieb, war nur das Band zwischen einem Gottessohne und einem Menschensohne, jener, der filius Dei naturalis, dieser der Adoptivsohn, filius per adoptionis gratiam. Von da aus mußte man denn wieder umkehren und in die entgegengesetzte Bahn einlenken. Es liegt außerhalb unserer Aufgabe diese Erscheinungen, weil sie das Dogma nicht gefördert haben,

---

*) Vgl. die vortreffliche Darstelluug dieser Erscheinungen bei Dorner 2, 150—190.

**) Dorner 192 ff. Baur. 2, 37.

näher zu charakterisiren; nur auf die beiden Endpunkte der ganzen christologischen Bewegung in beiden Kirchen werfen wir noch einen Blick.

In der morgenländischen schließt sie sich mit Johannes von Damascus ab, und zwar so, daß sie zugleich auf die Zukunft hinausdeutet: Ersteres in seiner Lehre von der Enypostasie der menschlichen Natur Christi, letzteres in seiner Lehre von der wechselseitigen Durchdringung und Mittheilung.

Ausgehend von den Chalcedonischen Bestimmungen, die er sich vollständig aneignet, fragt Johannes (Ἐκθ. III.) nach der Art, wie die Einigung beider Naturen zu Einer Person zu Stande kommt? Und er antwortet darauf: nicht so, daß sich der Logos mit einer schon zuvor für sich bestehenden, d. h. in der Form eines Individuums subsistirenden Menschheit verbunden hätte, aber auch nicht so, daß er die menschliche Natur an sich, d. h. als Gattung, angenommen hätte (denn als Gattung gedacht ist sie der Complex aller Individuen), sondern er eignete sich aus der Jungfrau die allgemeine menschliche Natur als individuelle an, d. h. die Potenz eines menschlichen Einzellebens, das aber noch nicht als solches, noch nicht als persönliches subsistirte *). Eben damit,

---

*) A. a. O. III. 11: *Ἀνέλαβε τὴν ἐν ἀτόμῳ, τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἐν τῷ εἴδει· ἀπαρχὴν γὰρ ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φυράματος οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑποστᾶσαν . . . πρότερον.* Wozu vortrefflich Baur: „Man muß sich also nach Johannes die von dem Logos angenommene menschliche Natur eigentlich auf dem Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern, von der Gattung zum Individuum denken". — Die Natur als das Allgemeine, sagt Joh., als das der ganzen Gattung Gemeinsame, existirt wirklich weder als bloßer Begriff, noch als Gattung, sondern nur in den einzelnen Exemplaren, Individuen, Hypostasen. Die Hypostase ist ihm also nichts, als die concrete Existenzform, das Wesen in seiner besondern Subsistenz. Vgl. Petavius a. a. O. S. 148. b.

daß er sie annahm, gab er ihr ein concretes, individuelles Dasein, wodurch sie diese bestimmte Natur, dieses menschliche Einzelwesen geworden ist (ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ σάρκα ἐκ τῆς ἁγ. παρθένου, c. 2. 7. 11). Sie hat also keine eigene Subsistenz (οὐ ἰδιοσύστατος), ist aber auch nicht ohne Subsistenz (οὐδὲ ἀνυπόστατος), sondern subsistirt in der Hypostase des Logos, hat also an ihm ihre Hypostase, das Prinzip ihres selbstständigen, concreten Daseins (ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ θεοῦ λόγου ὑποστάσει ὑποστᾶσα, ἐνυπόστατος c. 9); denn die Hypostase des Logos wurde auch dem Fleische zur Hypostase (αὐτὴ γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις), und auf diese Weise ward der Logos Fleisch c. 11. So ist nun Christus eine zusammengesetzte Person (ὑπόστασις σύνθετος), d. h. eine Person, in welcher Gottheit und Menschheit zur Einheit einer Hypostase geeint sind, sie selbst, die Hypostase, aber „eignet ausschließlich weder der göttlichen noch der menschlichen Natur, sondern ist beiden gemeinsam, ganz und ungetheilt die Hypostase einer jeden" c. 3. 9 *). Was Johannes in dieser ziemlich schola-

---

*) Vgl. IV. 5: „Die Hypostase des Logos Gottes war vor der Menschwerdung einfach und nicht zusammengesetzt, leiblos und ungeschaffen. Da sie aber Fleisch annahm, wurde sie auch die Hypostase des Fleisches und also zusammengesetzt aus der Gottheit, der sie immer angehörte, und aus der Menschheit, die sie dazugenommen hatte, und trägt also die Eigenschaften beider Naturen und wird in beiden erkannt". — Es scheint mir doch nicht so, wie Dorner 263 will, als ob dem Damascener die Person bald die göttliche Person des Logos, bald das Mittlere wäre, welches, gleichsam von der göttlichen Natur des Logos abgelöst, das zusammenhaltende Band für beide Naturen bildete. Vielmehr dünkt mich, gebraucht er ὑπόστασις vom Logos immer concretiv, so daß es das Wesen in seinem hypostatischen Bestande bezeichnet. Wenn er nun Christum eine zusammengesetzte Person nennt, so verstehe ich das einfach so, daß die göttliche Hypostase als die fleischgewordene auch

stischen Form aussagt, ist nur die nothwendige Consequenz, die sich aus dem ganzen Zug der kirchlichen Christologie von selbst ergibt, und die sich der Sache nach auch schon bei den älteren VV. findet: der Logos ist das personbildende Prinzip, vgl. S. 49 oben. Das Neue ist nur der Name Enypostasie; er will das Mißverständniß verhüten, als ob Christi menschliche Natur schlechthin unpersönlich (selbstlos) wäre; denn so hätte sie kein wirkliches Dasein, keineswegs aber will er ihr menschliches Bewußtsein, menschliches Denken und Wollen absprechen: er vindicirt ihr vielmehr beides im Unterschied von dem des Logos. Der Begriff der Persönlichkeit in unserem modernen Sinn als selbstbewußtes Ich kommt überhaupt hier noch gar nicht zu seinem Rechte; es ist immer nur der Gedanke der subsistentia, des selbstständigen, in sich begründeten Fürsichseins, der sich mit ὑπόστασις verbindet, und deshalb dürfen wir von den altkirchlichen Ausdrücken „anypostatisch oder enypostatisch" noch nicht schließen, die VV. hätten Christi Menschheit als unpersönlich gedacht in dem Sinn, in welchem wir das Wort gebrauchen; aber freilich sieht man auch daraus, wie ungenügend hier noch das einheitliche Centrum, das eigentliche Subject der Person, bestimmt ist *).

Um so merkwürdiger ist der Versuch, den Johannes, obgleich ein entschiedener Gegner des Monophysitismus, macht, um innerhalb dieser Einen Person die beiden Naturen in ein inniges, le-

das Prinzip für die von ihr assumirte Menschheit ist, diese also in jener ein wirkliches concretes Dasein hat; und wenn er von dieser Hypostase sagt, daß sie die Idiome beider Naturen in sich begreife, so erkläre ich das daraus, daß er die göttliche Natur, wie sie als Logos subsistirt, das Wesen der Menschheit und eo ipso auch deren wesentliche Bestimmtheiten durch die Incarnation sich aneignen läßt, dergestalt, daß sie deren eigene Bestimmtheiten werden — nur daß er diesem Gedanken nicht consequente Folge gibt.

*) Vgl. Christol. Beiträge, S. 29.

bendiges Verhältniß zu setzen. Er thut dieß mit seiner Lehre von der *περιχώρησις* und dem *τρόπος ἀντιδόσεως*. Obwohl in ihrer Eigenthümlichkeit fortbestehend durchdringen sich die Naturen doch gegenseitig und theilen sich in Folge davon ihre Idiome mit: „der Logos eignet sich das Menschliche an, denn sein ist, was seinem heiligen Fleische eignet, und er theilt hinwiederum dem Fleische von seinem Eigenen mit, vermöge der Weise der gegenseitigen Mittheilung *). Vermöge dieser wechselseitigen Mittheilung heißt es, der Herr der Herrlichkeit sei gekreuzigt, obwohl seine göttliche Natur nicht litt, und von dem Menschensohne, er sei schon vor dem Leiden im Himmel gewesen (Joh. 3); vermöge dieser wechselseitigen Mittheilung, die auf der Identität der Hypostase und der *περιχώρησις* beruht, können wir von Christus sagen: dieser unser Gott ist auf Erden erschienen und hat mit den Menschen verkehrt, aber auch: dieser Mensch ist ungeschaffen, leidlos, unendlich" c. 4. Noch mehr: „Aus demselben Grunde wird vom Fleisch gesagt, daß es vergottet, Gott geworden, *θεὸς καὶ ὁμόθεος τῷ λόγῳ*, (*θέωσις τῆς σαρκός*), und von Gott dem Worte, daß es Fleisch, und daß es ein Geschöpf geworden, ja das unterste sei"; ferner: „die Durchdringung geht zwar von der Gottheit aus, aber nachdem einmal die göttliche Natur das Fleisch durchdrungen hat, so gestattet sie auch dem Fleische sie zu durchdringen (*ἡ θεία φύσις ἔδωκε καὶ τῇ σαρκὶ τὴν πρὸς αὐτὴν περιχώρησιν*), und eben hierin zeige sich die Gegenseitigkeit: *τὸ ἀνάπαλιν*", IV. c. 18. p. 286. Dasselbe Verhältniß trägt dann Johannes auch

---

*) c. 3. *Οἰκειοῦται τὰ ἀνθρώπινα ὁ λόγος· αὐτοῦ γάρ ἐστι τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς ὄντα, καὶ μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν ἰδίων, κατὰ τὸν τῆς ἀντιδόσεως τρόπον διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν.* c. 4. *Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.*

auf den Willen über, indem er, von der Zweiheit der θελήματα und ἐνέργειαι ausgehend, den menschlichen Willen Christi ohne Vernichtung seiner natürlichen Bewegung von dem göttlichen durchdrungen, potenzirt, vergottet, beide zu einer gottmenschlichen Wirkung, die ihr bestimmendes Prinzip an dem Logos habe, zusammengehen läßt (ἐνέργεια θεανδρική: εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ θέλων θεϊκῶς τε καὶ ἀνθρωπίνως· εἷς ὁ θέλων. c. 14. 15. 17). — So mächtig drängt der Zug das Dogma auch von dem chalcedonischen Standpunkte aus zu der Einheit hin, von welcher es ausgegangen ist. Indessen kommt es doch auch bei Johannes noch nicht dazu. Es ist mehr nur ein Ansatz, als eine wirkliche Durchführung. In der Befürchtung, die Zweiheit der Naturen zu verlieren, restringirt er sogleich die aufgestellten Sätze durch die Bestimmung, daß nur die Gottheit das Fleisch durchdringe, nicht aber auch durchdrungen werde, und während sie das Ihrige dem Fleische mittheilt, selbst unbeschränkt und völlig unberührt von den Schwachheiten und Leiden desselben bleibe, „so völlig, wie die Sonne, die einen Baum bescheint, wenn man mit der Axt in diesen haut“, womit also die früher behauptete Gegenseitigkeit zurückgenommen wird (c. 3. 6. 7. 26) *), ja c. 4. macht er statt der beiden Naturen die Person zum Subject der ἀντίδοσις, wodurch sie fast zu etwas Nominellem herabsinkt, und späterhin, wo es sich um die Thätigkeiten handelt, zieht er sich ganz auf die Ausdrucksweise Leos, noch hinter Cyrill zurück c. 15.

Wir haben also hier zwei Reihen von Aussagen, die sich

---

*) Merkwürdig ist übrigens die Art, wie er dieser Limitation durch die Unterscheidung zwischen einer natürlichen, wesentlichen und einer persönlichen oder moralischen (σχετική) Aneignung wieder nachzuhelfen sucht. Letztere geschieht auf dem Weg des Mitgefühls der Liebe, der Hineinversetzung in die Person des Andern — und so hat sich Christus unsere Schuld, unsern Fluch, unsere Gottverlassenheit angeeignet, III. c. 25. IV. 19. p. 287.

nicht mit einander vermitteln wollen, wenn sie gleich von Johannes in einander verflochten und durch die constante Versicherung, daß man eben so sehr die Einheit als den Unterschied festhalten müsse, zusammengeschlossen werden. Auf diesem Punkte bleibt die Christologie in der morgenländischen Kirche stehen. Der Unterschied der beiden Stände des Erlösers kam dabei kaum in Betracht; der Gedanke einer Verklärung des Menschgewordenen durch Niedrigkeit und Leiden hindurch, den einst die Antiochenische Schule vertreten hatte, und worin ihre Wahrheit lag, er blieb in dieser Periode völlig abseits liegen, und mußte auch vor der Hand unberücksichtigt bleiben, weil er in dem Zusammenhang, wie er dort aufgetreten war, die Einheit der Person zerstörte, um deren Wahrung es jetzt vor Allem zu thun war.

Die abendländische Kirche hat sich im Ganzen an der Entwicklung des Dogma wenig betheiligt; dennoch dringt auch sie dem Adoptianismus gegenüber auf der großen Synode zu Frankfurt 794 mit Energie auf die Einheit der Person. Zwar ist weder die Argumentation der Synode in ihren Zuschriften an die Spanischen Bischöfe, noch die positive Begründung der Kirchenlehre von Bedeutung; der Schriftbeweis aus Matth. 3, 17. Matth. 16, 16. Joh. 1, 14. Phil. 2, 6, der Nachweis des kirchlichen Consensus aus den lateinischen VV. von Augustin bis Gregor d. G., der Hauptvorwurf gegen Elipandus: Erneuerung des Nestorianismus, Einführung zweier Söhne, Neuheit der Ausdrucks- und Lehrweise (Mansi XIII. 865. ff. 884. 895); höchstens das Gewicht, welches hie und da auf den Zustand des verherrlichten Erlösers gegenüber dem irdischen Lebensstand gelegt wird (z. B. 870), könnte man bedeutsam finden — aber die allgemeine Tendenz des Concils tritt doch recht klar hervor. Es ist die Wahrung der wirklichen Menschwerdung Gottes, das Absehen auf einen Christus, welcher als Mensch zugleich Gott, als Menschensohn der eigene Sohn Gottes ist: una Christi persona, unus filius in utraque natura unigenitus. Die namhaftesten italischen, fränkischen und germa-

nischen Bischöfe bringen alle auf diesen Punkt. Und in diesem Interesse suchte man von jetzt an den Unterschied in der Zweiheit zu mildern und das Menschliche dem Göttlichen näher zu bringen *), ohne daß es jedoch im Mittelalter zu einem wirklichen weitern Fortschritt gekommen wäre.

Ziehen wir schließlich aus dem Bisherigen das Resultat. Das Chalcedonische Concil hat das Dogma symbolisch fixirt: Zwei Naturen in Einer Person. Von da an war die christologische Bewegung darauf gerichtet, innerhalb dieser Grenzen eine lebendige und vermittelte Einheit der Person zu gewinnen; es

*) Wenn Alcuin in einer von Baur 2, 157 angef. Stelle sagt: in assumtione carnis a Deo persona periit hominis, non natura, so ist dieß entweder ein sehr verkehrter Gedanke, weil hiernach die menschliche Natur schon vor der Annahme müßte persönlich gewesen sein, was zu andern Aussagen Alcuins nicht paßt, oder, wie ich vermuthe, ein unbeholfener Ausdruck für den Gedanken, daß sie keine selbstständige Persönlichkeit gewonnen habe, wie es später Thomas erklärt. Jedenfalls halte ich es für viel zu gewagt, wenn Dorner 329 daraus schließt: „Das Frankf. Concil habe die Wendung zu einer christologischen Transsubstantiation gemacht, zwar nicht in Betreff der Naturen, aber des Ich". In den Acten der Synode bei Mansi finde ich auch keine Spur davon; sie bekennt in ihren drei Synodalschreiben mit Augustin und Leo die Zweiheit der Substanzen, sie unterscheidet, wie er, göttliche und menschliche Thätigkeiten Christi p. 881. 882. 891, sie eignet sich die Analogie von Leib und Seele an, sie besagt überhaupt gar nichts, was über die Christologie der genannten VV. hinausgienge. Die Schrift Alcuins, in der jene Worte stehen, erschien erst einige Jahre nach dem Concil, und das Citat aus dem Diak. Paschasius: in Christo gemina substantia sed non gemina persona est, quia persona personam consumere potest, welches in dem Schreiben der gallischen und germanischen Bischöfe p. 891 vorkommt, hat dort keine andere Bedeutung als die eines Zeugnisses für die Einheit der Person, wie der Zusammenhang zeigt. Die Voraussetzung, die ihm zu Grunde liegen mag, kommt gar nicht in Betracht.

ist ihr aber nicht vollständig gelungen, auch die bedeutendsten Versuche befriedigen das Bedürfniß, aus dem sie hervorgegangen sind, nicht, weil die Naturen innerhalb der Einen Person entweder zu fern von einander bleiben oder, wenn auch in einander verflochten, doch wieder auseinander gehen wollen. Die Reflexion bleibt im Allgemeinen stehen bei dem Verhältniß der Naturen zu der Person, während jedoch der Zug nach einer Fortbildung zur lebendigen Einheit vorwärts drängt. — Erst wenn die beiden Naturen selbst in ein innigeres, gegenseitiges Verhältniß treten, wird man dem angestrebten Ziele näher kommen *).

An diesem Punkte werden wir also eine Weiterbildung des Dogma erwarten dürfen. Der Stand desselben am Ende der alten Kirche im Morgen- und Abendland deutet darauf hin.

§. 39.

Hiernach fällt die Menschwerdung unter einen zwiefachen Gesichtspunkt:

a) Sie erscheint zunächst als Assumtion der menschlichen Natur von Seite der zweiten Person der Gottheit. Assumtion muß sie sein, weil es sich nicht um Production einer schlechthin neuen, sondern um die Entstehung einer geschichtlichen Person handelt welche im organischen Zusammenhange mit uns stehend, dem Lebensbaum des Geschlechtes angehört, dessen Glieder wir sind. Assumtion der menschlichen Natur, nicht eines menschlichen Individuums muß sie sein, weil nur auf diesem Wege eine gottmenschliche Person zu Stande kommen kann. Die Natur aber, die sich der Sohn Gottes aneignet, muß eine vollständig menschliche, der unsrigen völlig homogene sein, weil er nur als wahrer Mensch unsere Gemeinschaft mit Gott vermitteln kann; und vollständig ist sie nur dann, wenn

*) Christol. Beitr. 31.

sie den ganzen kreatürlichen Wesensbestand des Menschen, also die Totalität der leiblichen und geistigen Kräfte, und damit die reale Möglichkeit zu allen den physischen und ethischen Beziehungen, zu denen er organisirt ist, mit uns gemein hat.

Sie muß aber auch eximirt gewesen sein von der erblichen Sündhaftigkeit, welche in Folge des adamitischen Falles unser Geschlecht inficirt hat und allen Gliedern desselben vermöge ihrer natürlichen Entstehung unvermeidlich anhaftet. Denn persönliche Einheit kann der heilige Gott nur eingehen mit dem reinen Wesen der Menschheit, weil nur dieses seiner Einwohnung völlig durchdringbar und fähig ist, ihm zum Mittel für die Bethätigung seiner Gemeinschaft mit Gott zu dienen; nur mittelst einer schlechthin sündlosen Menschennatur konnte er das Werk vollziehen, zu welchem er hat Mensch werden wollen. Er wird sie also so gewollt haben, daß sie diesem Zweck vollkommen entsprach: als die reine, von der natürlichen Sündhaftigkeit unbefleckte.

Dieser Zweck war aber kein anderer, als in ihr uns die Gemeinschaft mit Gott zu vermitteln, näher, es war der Zweck, zunächst in die Gemeinschaft unserer Sünden und Leiden eingehend durch Leben, Leiden und Sterben die Gemeinschaft mit Gott objectiv wiederherzustellen, um sie hernach auch subjectiv uns zuzueignen. Deshalb hat er sich die menschliche Natur nicht so angeeignet, wie sie vor dem Fall in dem ersten Adam war, nicht in ihrer ursprünglichen Güte und Gesundheit, sondern wie sie in Folge des Falls geworden ist in der Schwachheit, Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit ihres dermaligen Zustandes: unsere herabgekommene, der Macht des Todes verfallene, den Einflüssen des Argen zugängliche sinnlich-leibliche, erlösungsbedürftige Natur, von der Schrift Fleisch genannt. In dieser durch die Sünde bedingten Bestimmtheit, in dieser völligen Gleichheit mit uns, nur ohne Sünde, hat er sie thatsächlich im Stande seines irdischen Lebens besessen; in dieser durch den Zweck der

Menschwerdung geforderten Bestimmtheit wird er sie also auch gewollt und sich angeeignet haben.

War demnach die Menschwerdung weder eine absolut neue Schöpfung, noch Aneignung sündigen Fleisches, so konnte sie nur mittelst Annahme menschlicher Natur aus dem innersten Mark unseres eigenen Wesens heraus, aber nicht auf dem Wege der natürlichen Zeugung, welche die Fortpflanzung der natürlichen Sündhaftigkeit vermittelt, sie konnte vielmehr nur so geschehen sein, daß zwar aus der Substanz der alten adamitischen Menschheit, aber nicht durch sie, sondern durch eine übernatürliche, reinigende Wirkung auf sie, die Natur, oder genauer das menschliche Substrat erwirkt wurde, welches der Sohn in die Einheit seiner Person aufnahm, indem er es zu dem seinigen machte.

In diesem wunderbaren Faktum gehen jene beiden Linien der ökonomischen Vороffenbarung, deren wir §. 33 gedachten, in eins zusammen; das göttliche Ich des Sohnes senkt sich in die innerste Tiefe der dazu bereiteten Menschheit ein, um aus ihr heraus zum Gottmenschen zu werden; „das Selbst Gottes, der das Heil schafft, wird eins mit dem Selbst des Menschen durch den er es schafft", die menschliche Natur sich persönlich aneignend und ihr sich vollständig mittheilend, wird er Mensch. In sofern ist die Menschwerdung Assumtion.

Schriftbeweis. Ueber die Weise der Menschwerdung geben die bisher angeführten Aussagen Jesu keinen nähern Aufschluß. Sie bezeugen nur, daß er von einem Sein bei Gott aus in das Menschsein eingegangen ist. Wenn er nun aber doch als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* aus der Menschheit hervorgegangen ist (S. 15 u. 16), so muß nothwendig etwas eingetreten sein, was seinen Uebergang von der einen Seinsweise in die andere näher modifizirt: er muß, obwohl aus Gott geboren,

doch dem menschlichen Geschlechte entstammen; jenes ewig, dieses zeitlich. Der Beweis für letzteres liegt in Stellen wie Röm. 1, 3: *ἐκ σπέρματος Δαυῒδ κατὰ σάρκα*, Röm. 9, 5: *ἐξ ὧν (πατέρων) ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*; ja Ap.G. 2, 30 heißt es *καρπὸς τῆς ὀσφύος αὐτοῦ*. Das weist auf jene durch das A. Testament hindurchgehende genealogische, auf Christum abzielende Linie hin, in deren Gliedern das Substrat seiner menschlichen Natur keimlich vorhanden war (Th. I. §. 33), und eben an sie knüpfen die Evangelisten an, wo sie seinen Lebensanfang berichten, Matth. 1, 1 *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυῒδ, υἱοῦ Ἀβραάμ*, vgl. Luc. 3, 23 ff., wo die Anordnung die umgewandte ist *). — Näheren Aufschluß geben nur Matth. 1, 18—20 und Luc. 1, 26—35. Sie besagen negativ, daß Christus von Maria ohne Zuthun eines Mannes empfangen sei; positiv, daß es durch göttliche Wirkung geschehen sei: *ἐκ πνεύματος ἁγίου* heißt es bei Matth. 1, 18 u. 20, bei Lucas aber wird die Art dieser Wirkung mit den allerzartesten und significantesten Worten

*) Das Verhältniß beider Genealogien auszumitteln, ist mir bisher noch nicht gelungen; vergl. die Untersuchungen bei Hofmann und Delitzsch, die sich in dem Resultat vereinigen, daß beide Stammbäume das Geschlechtsregister Josephs geben. Darauf hin wird dann das Verhältniß so bestimmt: „Jesus sei zwar nicht der leibliche, wohl aber der eheliche Sohn Josephs, wunderbar hineingewirkt in sein eheliches Verhältniß, also einem Davididen geboren, in das Haus Davids hineingeboren und so aus dem Hause Davids hervorgegangen". Indessen scheinen doch Schriftstellen wie Hebr. 7, 14 (*ἀνατέταλκεν*), Röm. 1, 3. 2. Tim. 1, 8 (*ἐκ σπέρματος Δαυῒδ*) im Zusammenhalt mit den A. Testamentl. Verheißungen Genes. 3, 15. Jes. 7, 14. Mich. 5, 1 ff. Ps. 22, 10 vgl. wo überall nur der Mutter des Zukünftigen, der Gebärerin des Heils der Menschheit gedacht wird, zu fordern, daß auch Maria eine Davididin war. Auch die uralte kirchliche Tradition nennt die Mutter Jesu eine Tochter Davids (Just. M. D. c. Tryph. 43. 23. 100), die spätere läßt sie näher von Jojakim und Anna abstammen.

näher beschrieben: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι*, ohne Zweifel eine Anspielung auf Genes. 1, 2, wo der Geist über dem Chaos der Schöpfung schwebt, um es zu schiedlichem selbstständigen Dasein zu begeisten und zu beleben. Es ist also eine von dem heil. Geiste *), der aber hier nicht als Hypostase, sondern als heiliges und allmächtiges Prinzip bezeichnet ist, ausgehende Wirkung, welche die Empfängniß Jesu vermittelt, und da Empfängniß das Vorhandensein eines Substrates voraussetzt, so werden wir sie so zu denken haben, daß sie auf diese schon vorhandene Substanz eines menschlichen Einzellebens reinigend und zubereitend einwirkt, — mithin allerdings als einen schöpferischen Akt, aber in und an der alten natürlichen Menschheit. Die Thatsache selbst wird von der Schrift als Erfüllung des prophetischen Wortes Jes. 7, 14, vgl. Matth. 1, 22, das Verhalten der Jungfrau aber wird als heiliger Glaubensgehorsam bezeichnet, Luc. 1, 38.

Ein Dreifaches liegt mithin in diesen Stellen **).

Erstlich, daß Jesu menschliche Natur unserem Geschlechte entstamme, aber mittelst einer außerordentlichen, wunderbaren Wirkung Gottes auf sie, zum andern, daß sie, gleich der unsrigen *σάρξ* sei (vgl. 1. Tim. 3, 16. Col. 1, 22), aber gereinigt von der erblichen Sündhaftigkeit. Auf dieses Moment legt die Schrift das Hauptgewicht. Eben deshalb, weil das Kind vom heiligen Geiste gewirkt ist, nennt der Engel das so Gezeugte *ἅγιον*; und

---

*) Mit *δύν. ὑψ.* ist jedenfalls der Logos nicht gemeint (gegen Gerhard IV. 417), doch kann man auch nicht sagen, seine Mitwirkung sei dadurch ausgeschlossen.

**) Nicht aber liegt darin, daß Christus, wie Hahn (Theologie des N. Testaments, die mir so eben zur Hand kommt, Bd. I. S. 205) irrig meint, sein *πνεῦμα* unmittelbar von Gott empfangen habe, während es die übrigen Menschen von ihren menschlichen Eltern empfangen. Bei Matth. und Luc. steht davon kein Wort; ob in andern Stellen? — s. §. 40.

wenn Paulus Röm. 8, 3 sagt, Gott habe seinen Sohn gesandt *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, so setzt er damit Jesu Menschheit der unsern gleich, so aber, daß er von ihr die Sünde selbst ausschließt *). Sehr gut Tertullian de carne Chr. 16: non quod similitudinem carnis acceperit, quasi imaginem corporis et non veritatem, sed similitudinem peccatricis carnis vult intelligi, quod ipsa non peccatrix caro Christi ejus fuit par, cujus erat peccatum. Daß diese Sündlosigkeit des Mittlers Bedingung für das Werk der Erlösung sei, sagt Hebr. 7, 26. 27, doch braucht man sie deshalb nicht erst daraus zu begründen, wie gewöhnlich in der Dogmatik geschieht; Hofmann hat ganz Recht, daß sie sich unmittelbar aus der Menschwerdung ergebe, weshalb sie auch nicht eigens von der Schrift gelehrt werde, „sondern sie gilt ihr für selbstverständlich bei dem Sohne Gottes, welcher vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen ist, den Willen des Vaters zu thun" Schriftb. 2, 36 **). Ob sie auch bei ihm die Möglichkeit des Sündigens einschließe, das liegt zunächst schon in ihrem Begriff, wenn anders Sündlosigkeit eine ethische und nicht eine physische Kategorie ist, — sie ist nur möglich bei persönlicher Freiheit und diese hat jene Möglichkeit als negative Bedingung ihrer selbst, als conditio sine qua non, an sich; sie wird überdieß durch die ganze Lebensgeschichte des Erlösers, welche vom Anfang bis zum Ende durch Versuchungen vom Argen hindurchgeht, bezeugt, vgl. z. B. mit Mtth. 4. 1 ff. Mtth. 16, 23, wo das *ὕπαγε . . . σκάνδαλόν μου εἶ*, einen wirklich auf ihn eindringenden versuchlichen Gedanken abwehren will, vgl. ferner das innere Ringen desselben einerseits mit der Macht der Anfechtung und andrerseits mit Gott im Gebete Luc. 22, 41—54. Mtth. 26, 36 ff. insb. v. 41:

---

*) Doch liegt in dieser Stelle noch mehr; s. unten.

**) Calov.: Sanctam debuisse esse naturam assumtam, ex eo liquet, quod peccatrix nec uniri cum *λόγῳ*, nec plenitudinis deitatis ejus particeps esse potuisset.

„Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach", womit der Erlöser auch sein eigenes Bewußtsein, wie es in dieser dunkeln Stunde bestimmt war, ausspricht; endlich Hebr. 4, 15. 5, 7. 8 — und was wäre Versuchung ohne die Möglichkeit in sie einzuwilligen, als ein bloser Schein *)? Dennoch war diese Möglichkeit bei ihm nur die rein abstrakte, ihr Wirklichwerden eine schlechthinige — und zwar wiederum ethische — Unmöglichkeit. In keinem Momente konnte der Mittler sich selber ungetreu werden, oder, was dasselbe, von dem Willen des Vaters auch nur um eine Linie abweichen, deshalb nicht, weil die Aus- und Durchführung desselben sein eigener göttlicher Willensbeschluß war; die heilige Gemeinschaft, in der er mit dem Vater stand, konnte auch nicht die leiseste Trübung leiden, deshalb nicht, weil er auch als Mensch Gottes Sohn war. Das sagt die Schrift allerdings so nicht, sie berichtet uns nur die Aussagen des Erlösers Joh. 8, 29: ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ

*) Hier muß ich jedoch entschieden der Behauptung Hahns S. 209 widersprechen, daß vom Fleische Christi Versuchungen für ihn ausgegangen seien. Die dafür angeführten St. Luc. 22, 44. Marc. 14, 36 sagen das durchaus nicht, während andere wie Luc. 4, 13. Joh. 14, 30 deutlich zeigen, daß diese Versuchungen von Außen an ihn kamen. Es ist aber überhaupt diese Behauptung schriftwidrig, weil sie einen trübenden Schatten in die absolute Heiligkeit Christi wirft, von welchem der Apostel sagt: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν — d. h. er habe sie auch nicht einmal aus eigener Erfahrung gekannt. Und dagegen hilft es nichts, sich mit Hahn auf das πνεῦμα, als auf das Göttlich-reine zu berufen; denn gehen von der σάρξ Christi Reizungen zum Gottwidrigen aus, dann ist eben doch seine menschliche Natur nicht mehr die heilige, sondern in irgend einem Grade durchsündet, von dem Gift des natürlichen Verderbens inficirt — ein Gedanke, der für mich etwas Grauenvolles hat. Das ist derselbe Irrthum, den Irving und Kollenbusch lehrten; bei Hahn aber wird er sogar noch bedenklicher, weil nach ihm das πνεῦμα kein integrirender Bestandtheil der menschlichen Natur Christi ist.

αὐτῷ ποιῶ πάντοτε vgl. v. 28. Joh. 4, 34. 7, 18. 12, 49. 50. 15, 10. 17, 4. 19 (vgl. Joh. 8, 46. 2. Kor. 5, 21, Hebr. 4, 15: πεπειρασμένος — χωρὶς ἁμαρτίας), aber sie berichtet es in einem Zusammenhange, der jene Unmöglichkeit als selbstverständlich voraussetzt: es ist die Einzigartigkeit seines Berufs und seiner Person, mit der sie unmittelbar gegeben ist. Eben deshalb hat auch das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit, wie es uns hier entgegentritt, nicht seines Gleichen; es vergleicht sich weder mit der absoluten Freiheit Gottes, für welche eine Möglichkeit der Versuchung nicht statt findet, noch mit der creatürlichen des ersten Adams, mit dem posse non peccare und posse peccare, welches die Wirklichwerdung des Sündigens nicht ausschließt; eher ließe es sich mit dem Zustand der vollendeten Heiligen (Th. I. §. 25) vergleichen, sofern hier die natürliche Möglichkeit des Sündigens in die ethische Unmöglichkeit verklärt ist, aber auch dieß trifft nicht zu, weil dieser Zustand bei den Menschen erst das Resultat einer durch den Kampf hindurchgehenden Entwicklung, eben deshalb aber auch in sich abgeschlossen ist, bei Christo aber schon mit dem ersten Lebensanfang gesetzt ist, und dennoch ein Wachsthum darin nicht ausschließt *). S. §. 43. — Das Dritte, was in

*) Sehr gut sagt in dieser Hinsicht (obwohl von einem andern Zusammenhang aus) Liebner S. 294: „Es ist eine Möglichkeit, die nie wirklich wird, sondern in jedem Augenblicke in die entgegengesetzte Wirklichkeit aufgehoben wird, also faktisch zur Unmöglichkeit wird, oder in faktische ethische Unmöglichkeit übergeht. Christus kann nur versucht werden — und muß versucht werden — aber nicht wirklich sündigen. S. 300: Diese freie Nothwendigkeit wohnte Christo schon von Anfang an vermöge seiner Menschwerdung ein... Vermag man in diesem Zusammensein des posse peccare und non posse peccare von Anfang an wirklich nur einen einfachen Widerspruch zu finden, und soll demnach das non posse peccare auch bei Christo nur (rein adamitisch) Resultat der Entwicklung sein, so liegt dabei die Ansicht eines feineren Ebionismus zum Grunde, daß

den oben angeführten Stellen liegt, ist, daß der Erlöser, weil unseres Fleisches theilhaftig, gewissermassen auch an unserer Sünde und an unserer Sterblichkeit participirt. Eben dieß deutet Röm. 8, 3 an, deren vollständigen Sinn Hofmann vortrefflich so angibt: „Nicht zu sündigem Verhalten ist der Sohn Gottes erschienen, wohl aber um mit der sündigen Menschheit in Gemeinschaft zu treten. Daher macht er die menschliche Natur, wie dieselbe in Folge der Sünde ist und daher nach der Sünde σάρξ ἁμαρτίας benannt wird, zu seiner Natur, aber so, daß seine Natur ohne Sünde die Folge der Sünde an sich trägt. So weit reicht und so beschränkt sich die Gemeinschaft mit der Sündhaftigkeit unserer Natur, in welche der Sohn Gottes eingetreten ist. Es war so übel nicht, was Reiche sagte, daß man sich ihn nach dem Ausdruck unserer Stelle zurechnungsweise — wir sagen folgeweise, an der menschlichen Sündhaftigkeit betheiligt zu denken habe" *). Darauf deuten auch Be-

---

Christus überhaupt nur der normal entwickelte Adam sei, und man bedenkt nicht, daß so für die reine Entwicklung dieses Individuums in mitten der adamitischen Menschheit, zumal der sündigen, also für die Entwicklung Christi zum Erlöserberuf, durchaus keine sichere Gewähr gegeben ist . . . Oder man vergißt die trinitarischen Voraussetzungen, die wirkliche Menschwerdung Gottes, und hält sich hier nur abstract an die Anthropologie". (Die hier widerlegte Ansicht findet sich u. a. bei Ebrard, 2, 22). Auch Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu, 6. Aufl., weist S. 220 nach, wie selbst die Annahme einer ursprünglichen Integrität noch keineswegs hinreiche, um eine völlig sündenfreie Entwicklung, durch die Welt der Sünde hindurch, zu gewährleisten; die unfehlbare Sicherheit der reinen Lebensentwicklung führe nothwendig zur Anerkennung seiner wahren Gottheit, nur aus dieser lasse sich jene erklären.

*) Viel zu schwach ist der Ausdruck, den Philippi diesem Gedanken durch die Erklärung gibt: er erschien in sofern in der Aehnlichkeit sündlicher Menschennatur, als er unsere Sünde auf sich nahm und gleichsam selbst sündig wurde, als er in seinem Missethätertode, obgleich

schneidung und Taufe hin; beide sind Zeugniß, daß Jesus die Unreinheit seines Volkes, ohne jedoch dessen Sünde zu theilen, auf sich genommen; die Theilnahme an der Unreinheit involvirt aber auch die an der Schuld, und nur von dieser Anschauung aus läßt sich Joh. 1, 29, vielleicht auch Hebr. 9, 28 vgl. 26 erklären. — War also sein Leib ein σῶμα τῆς σαρκὸς Kol. 1, 22, so war er endlich auch der Todesmacht unterworfen, d. h. er war seiner Natur nach nicht unsterblich, sondern mußte auch erst, gleich dem unsrigen, zur Unsterblichkeit verklärt werden (Röm. 6, 9 vgl. 1. Kor. 15, 50); hinwiederum aber geht jener Möglichkeit zu sterben die volle Freiheit auch nicht zu sterben und eben deshalb die Macht, das Leben frei hinzugeben, zur Seite, weil er der menschgewordene Sohn Gottes ist, vgl. Joh. 10, 17. 18. 12, 24 *). Aus der Sterblichkeit folgt dann von selbst die Theilnahme an der natürlichen Schwachheit unseres Fleisches, worauf die alten DD. sich beschränken (innocuae infirmitates).

Die Bedeutung dieser drei Momente für das Werk der Erlösung wird sich unten zeigen.

2) Mit der conceptio ist übrigens noch nicht auch die assumtio von Seiten des Logos bewiesen. Die angeführten Stellen würden, an sich betrachtet, nur auf einen Gottesmenschen führen, auf einen Heiligen, welcher wunderbar ins Dasein gerufen, den-

---

in sich selbst heilig, doch in der Gestalt des Sünders dargestellt ward". Es ist dieß vielmehr schon in der Menschwerdung mitenthalten.

*) Die alten DD. rechnen zu den Vorzügen des Leibes Christi die immortalitas, die sie theils auf die Sündlosigkeit ihrer menschlichen Natur mit Berufung auf Röm. 6, 23, theils auf die unio personalis gründen; allein dem tritt dann doch die Aussage entgegen: mortalis fuit, oder carnem suam mortalem esse voluit, näml. vermöge der Entäußerung (z. B. Eg. Hunnius de persona Chr. p. 76, Quenstedt S. P. II. p. 113); womit die erstere Bestimmung richtig limitirt wird. Sie beruht also nur auf der Abstraction von der ge-

noch unserem Geschlechte angehörte, nicht auf einen Gottmenschen *); daß es der ewige Sohn Gottes ist, der mittelst der Empfängniß die menschliche Natur angenommen hat, das ergibt sich erst theils aus dem Zusammenhang der ganzen Schriftlehre, theils aus einzelnen Stellen wie Joh. 3, 16 Röm. 1, 3. Galat. 4, 4 *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός*, insbesondere aus Hebr. 2, 14: *ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκε σαρκὸς καὶ αἵματος* (die vollständige menschliche Natur) *αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε αὐτῶν.* — *μετέσχε* heißt es, womit also ein der Vergangenheit angehöriger Akt gemeint ist — er hat sich dessen theilhaftig gemacht, (participem se ejus fecit). Hierin hat also die Lehre von der Assumtion ihren biblischen Grund **). Ueber Joh. 1, 14, Phil. 2, 6 f. §. 39, b.

Der kirchliche Consensus bedarf hier kaum des Nachweises, so offen liegt er am Tage. Die Kirche hat von Anfang an die conceptio vom heil. Geiste und die assumtio, und zwar beides in engster Verbindung, bekannt. Sämmtliche Väter gebrauchen *σύλληψις, λῆψις, ἐνσάρκωσις, ἕνωσις* häufig als gleichbedeutend, immer aber als Momente eines und desselben Actes. Sie sagen: *τὸν θεὸν λόγον ἐξ ἁγίας παρθένου καὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου γεννηθῆναι υἱὸν ἀνθρώπου*, oder auch *ἐν τῇ συλλήψει γεγενῆσθαι τὴν ἕνωσιν*, z. B. Athanasius c. Apoll. I. 4. 20 ed. Adelph. p. 855, Theodoret Eran. 100. 101. 105. Symb. Nic. Chalced. Eben so die Conc. F. 608: Cum homo ille in Deum assumtus fuerit, quamprimum in utero

---

schichtlichen Wirklichkeit, was auf die irrige Unterscheidung zwischen incarnatio und exinanitio zurückgeht, wovon später.

*) Kahnis, die Lehre vom heil. Geist, 59.

** Dagegen gehört Hebr. 2, 16, *σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται* was häufig dafür angeführt wird, nicht hieher, denn das heißt: nicht der Engel, sondern des Samens Abrahams, des Menschengeschlechtes, nimmt er sich hilfreich an.

matris a Spiritu s. est conceptus. Chemnitz: Christus a spiritu s. conceptus assumsit humanam naturam sine peccato integram. In primo incarnationis momento facta est incarnatio: de duab. nat. 38 ff. Und zwar ist genau genommen die conceptio das erste Moment. Vgl. z. B. die Definition der Menschwerdung bei Gerhard III, 413, oder bei Hollaz; selbst die Tübinger zählen in dieser Reihe: carnis conceptio; conceptae assumtio, assumtae unitio *). Was nun speciell

a) die Empfängniß betrifft, so ist der Satz des Symb. Apost. natus de spiritu s. ex Maria virgine, in der andern Recension: conceptus de spiritu s., natus ex Maria virg., zunächst den Gnostikern gegenüber geltend gemacht, Iren. III, 11. 16, einstimmiges Bekenntniß der Kirche durch alle Zeiten herab geblieben **). Erst die Irrlehre der Socinianer, daß der heil. Geist bei der Empfängniß Christi die Stelle des Mannes vertreten habe, also gewissermassen der Vater Christi sei, veranlaßte die protest. DD. im Anschluß an Johannes v. Dam. (de fide orth. III, 2 ***) auszuführen, daß der heil. Geist nicht σπερματικῶς, sondern δημιουργικῶς über Maria gekommen sei, daß sein Antheil an der Production des Gottmenschen nicht darin bestanden habe, vices patris supplevisse, was ein Gottes völlig unwürdiger Gedanke, vielmehr nur in der Zubereitung und Reinigung der massa virginea, Gerhard L. IV, 407. Calov VI, 108. Umgewandt wollte Schleiermacher ohne den väterlichen Antheil auszuschließen nur eine Weihung des Erzeugungsaktes überhaupt statuiren, und das hat bei ihm seinen Grund darin, daß er den Lebensanfang Jesu als die Vollendung der Menschenschöpfung, und diese, obwohl durch

---

*) Und so überall, wo die Construction von dem Begriff der Menschwerdung ausgeht.

**) Ausführliche Erörterungen darüber gibt Anselm, vgl. Hasse 2, 460. 480.

***) Im Wesentlichen schon bei Justin Apol. 1, 33.

einen göttlichen Akt bewirkt, doch zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete That derselben, näher als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft, betrachtet (Glbsl. §. 13, 1. §. 94, 3). Aber wie sowohl diese Ansicht, als jene Erklärung der Entstehung Christi der Schrift- und Kirchenlehre widerspricht, so reichen beide auch nicht aus, um seine völlige Sündlosigkeit zu sichern, wenn anders, wie Schleiermacher will, der Entstehungsakt als ein natürlicher gedacht werden soll; nur das geheimnißvolle Wunder der Empfängniß der Jungfrau durch den heil. Geist erklärt die Möglichkeit eines absolut Heiligen.

b) Was das andere, die assumtio betrifft, so ist diese Bestimmung eben so Voraussetzung als Resultat der altkirchlichen Christologie und in dem vorigen §. schon vollständig bezeugt, vgl. S. 50. Es erübrigt daher nur, hier die daran anschließenden näheren Bestimmungen der protest. Dogmatik anzugeben. Die allgemeinste Formel ist: Non assumsit humana natura divinam, nec homo Deum nec persona divina personam humanam, sed Filius Dei humanam naturam, propria personalitate destitutam, assumsit in hypostasin suam, oder in unitatem personae suae (Chemnitz a. a. O. 53. Calov Syst. 238) *). Dabei wird näher bestimmt, daß der Logos in seiner Totalität Mensch geworden sei, und daß der Ausdruck persona Filii D. hier keineswegs eine Scheidung der Persönlichkeit von dem Wesen involvire, was eine ganz irrige Abstraction der reformirten Doktrin sei; er bezeichne nur die natura divina λόγου hypostasi determinata, weshalb dafür häufig geradehin natura divina gebraucht wird. Der Act der assumtio selbst aber ist unmittelbar auch die Einigung mit der Menschheit (unitio sive ipsa incarnatio), welche als fortbestehend, als Zustand gedacht, unio personalis heißt und die Mittheilung der göttlichen an die menschliche Natur zur unmittelbaren Folge hat. Nur im Begriff lassen

---

*) Die Enhypostasie wird genau nach Johannes v. Dam. dargelegt.

sich diese Momente unterscheiden, actu fallen sie in eins zusammen *). So ist also hier die Assumtion nicht als blose Annahme, sondern schon als ein Akt des Sichaneignens und Mittheilens gedacht: assumtio *κοινωνική* sagt Calov Syst. VI, 109, und Quenst. a. a. O. 121 bezeichnet als die Momente des Begriffs der unitio 1) totius naturae divinae cum integra natura humana in una *τοῦ λόγου ὑποστάσει* c o a l i t i o, 2) *περιχώρησις*, sive i m m e a t i o, qua divina natura humanam totam permeat, perficit sibique appropriat, totam illam substantia sua implendo; damit ist dann eo ipso schon die unio und communio naturarum gegeben, welche letztere wiederum durch *περιχώρησις* definirt wird a. a. O. 126. Am schärfsten trat dieß in den Festsetzungen der Tübinger Schule hervor; da heißt es: die Incarnation begreift in sich die conceptio, assumtio, unitio; und dann weiter unionis personalis haec est differentia specifica, quod *λόγος* in unitatem personae arctissime et intime assumsit humanam naturam, eamque assumendo sibi propriam fecit et se ipsum totum ei communicavit, participemque divinitatis fecit, ita ut utraque natura jam habeat communem hypostasin, jamque sit ambarum naturarum intima et plenissima participatio et *περιχώρησις* mutua. Hier concentriren sich einerseits alle Bestimmungen der tieferen VV., während sich andrerseits die communicatio idiomatum unmittelbar anschließt. Wie nahe berührt sich diese Beschreibung mit dem Schlußsatz unseres §. 38.

§. 40.

b) Indessen reicht der Begriff einer Assumtion noch nicht völlig hin, um die geschichtliche Person des Gottmenschen zu erklären. Wir werden noch einen Schritt weiter gehen müssen bis zur Annahme einer S e l b s t b e s c h r ä n k u n g des Göttlichen.

---

*) Quenst. a. a. O. 116 unterscheidet unitio, assumtio, incarnatio, aber nur grammatisch.

Bleibt nämlich Er, der ewige Sohn Gottes, in der endlichen von ihm assumirten, menschlichen Natur in seiner göttlichen Seins- und Wirkungsweise, beharrt er in seiner überweltlichen Weltstellung, in der Unbeschränktheit seines weltbeherrschenden und weltumfassenden Waltens, so bleibt auch das gegenseitige Verhältniß beider immer noch mit einer gewissen Duplicität behaftet. Das Göttliche überragt dann gleichsam das Menschliche wie ein weiter Kreis den engern, es geht mit seinem Wissen, Leben und Wirken unendlich weit darüber hinaus, als das Außergeschichtliche über das Zeitliche, als das in sich Vollendete über das Werdende, als das Allerfüllende und Allesbestimmende über das Bedingte, an die Grenzen und Gesetze des irdischen Daseins Gebundene. Das Bewußtsein, das der Sohn von sich und von seinem universalen Walten hat, fällt nicht mit dem des historischen Christus in eins zusammen, — es schwebt gleichsam über ihm; die universale Wirksamkeit, welche jener fortwährend übt, deckt sich nicht mit seinem gottmenschlichen Thun im Stande der Erniedrigung, — es liegt darüber oder dahinter; „während der Logos in allerfüllender Gegenwart die Schöpfung durchwaltet, ist der Christus auf das Gebiet der Erlösung, zeitweilig wenigstens auf einen bestimmten Raum eingeschränkt". Es ist also da eine zwiefache Sinnesweise, ein doppeltes Leben, ein gedoppeltes Bewußtsein, der Logos ist oder hat noch immer etwas, was nicht in seiner geschichtlichen Erscheinung aufgeht, was nicht auch des Menschen Jesus ist — und das scheint die Einheit der Person, die Identität des Ich zu zerstören; es kommt so zu keiner lebendigen und vollständigen Durchdringung beider Seiten, zu keinem eigentlichen Menschsein Gottes. Ein Subject, wie wir es postuliren, in welchem Gott in seiner Totalität, in welchem die Fülle der Gottheit, wie sie in dem Sohne subsistirt, Mensch geworden, ein solches Subject, will nach dieser Anschauungsweise nicht resultiren; die großen praktischen

Interessen, die wir gerade daran haben, werden nicht befriedigt.

Umgewandt aber, hätte der Sohn Gottes der menschlichen Natur, indem er sie annahm, sofort die Fülle seiner Gottesherrlichkeit mitgetheilt und sie in seine göttliche Seins- und Wirkungsweise verklärt, so wäre sie damit der ihr natürlich anhaftenden irdischen Beschränktheit entkleidet, der Homogeneität mit unserm gegenwärtigen Lebens- und Leidensstande entnommen, und von vorn herein zu einer Vollendung potenzirt worden, von welcher aus jedenfalls keine Geschichte mehr möglich gewesen wäre. Namentlich schiene eine stufenweise natürlich menschliche Lebensentwicklung und ein natürlich-menschliches Leiden mit einer solchen Vergottung des Menschlichen nicht wohl vereinbar, ein Wandel des Erlösers im Fleische, ein Kampf mit den Mächten der Welt und des Argen kaum mehr denkbar. Gerade die Seite seiner Zuständlichkeit und Thätigkeit, an die sich der rechtfertigende Glaube vorzugsweise hält, das Leiden im Leibe des Fleisches, die reale Theilnahme an unserer Schwachheit, an unserem Elend und an unserer Sündenschuld, sie käme nicht zu ihrem Rechte. Und so resultirte aus dem Akte der Menschwerdung immer noch nicht diejenige Person des historischen Christus, wie sie Postulat unsrer durch sie vermittelten Gemeinschaft mit Gott ist, und wie sie dem Bilde, das wir aus den evangelischen Darstellungen von ihr haben, entspricht (§. 35).

Diese gottmenschliche Person kann nur dadurch entstanden sein, daß Gott selbst zur wirklichen Theilnahme an der menschlichen Seinsweise, d. h. an der menschlichen Lebens- und Bewußtseinsform, und zwar an derjenigen, wie sie dem gegenwärtigen Stande unsres Geschlechtes eignet (§. 38), sich bestimmte — und so werden wir denn die Menschwerdung selbst eben darein setzen müssen: daß Er, der ewige Sohn Gottes, die zweite Person der Gottheit, in die Form der

menschlichen Umschränktheit, und damit in die Schranke einer zeiträumlichen Existenz, unter die Bedingungen einer menschlichen Entwicklung, in die Grenzen eines geschichtlichen Daseins sich dahingegeben habe, um im vollsten Sinn des Wortes das Leben unsres Geschlechtes in unsrer Natur mitdurchzuleben, ohne deshalb aufzuhören, Gott zu sein *). Erst so kommt es zu einem wirklichen Eingehen in die Menschheit, zu einer Menschwerdung Gottes, und so erst resultirt die geschichtliche Person des Mittlers, von welcher wir wissen, daß sie der Gottmensch ist.

Der Uebergang in diese Zuständlichkeit ist nun für den ewigen Sohn Gottes selbstverständlich eine Selbstbeschränkung; Entäußerung zwar nicht dessen, was der Gottheit wesentlich ist, um Gott zu sein, wohl aber Entäußerung der göttlichen Seinsweise an die menschlich kreatürliche Existenzform, und eo ipso Verzichtleistung auf die göttliche Herrlichkeit, die er vom Anfang an beim Vater gehabt, und der Welt gegenüber, sie beherrschend und durchwaltend, bethätigt hat.

c) Kehren wir mit diesen Ergebnissen zu dem früher (§. 39) aufgestellten zurück, so dürfen wir sagen: als Annahme der menschlichen Natur ist die Incarnation zugleich Selbstbeschränkung Gottes des Sohnes, und umgewandt: die Selbstbeschränkung des Sohnes Gottes vermittelt die Annahme des Fleisches; sich selbst entäußernd, eignet er sich menschliche Art an, und schließt sich damit mit ihr und sie mit sich zur persönlichen Einheit zusammen. Beide Momente lassen sich schlechterdings nicht scheiden, weil wir außerdem vor dem historischen Christus einen idealen, vor dem geschichtlichen Gottmenschen, in dem sich der ewige Liebeswille zur Er-

---

*) Christol. Beitr. S. 94. „Er bestimmt sich, sein göttliches Wesen nur in der Einheit mit dem menschlichen zu haben".

lösung der Welt verwirklicht, einen irgend wie schon vorher fertigen erhielten, einen verherrlichten vor dem fleischgewordenen, von wo aus dann immer wieder eine Duplicität in das Leben des letzteren hereinbräche, welche die persönliche Einheit stört; auch drohte eine solche Scheidung den uns so wichtigen Unterschied zwischen einem zwiefachen Stand des Erlösers zu beeinträchtigen — beide Momente, der Zeit und der That nach zusammenfallend, sind vielmehr nur die zwei Seiten desselben Einen Aktes, durch welchen der Christus Gottes geworden ist.

In der Einheit beider ist die Menschwerdung selbst das tiefste Mysterium der sich selbst verläugnenden göttlichen Liebe, eine That der Liebe, in welcher der ewige Sohn des Vaters unseres Gleichen wird, um leidend und sterbend uns mit Gott zu versöhnen und hernach seiner Herrlichkeit theilhaftig zu machen — das Wunder der Liebe, dessen Preis aus allen gläubigen Herzen wiederklingt, von welchem anbetend die Kirche singt: In unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das höchste Gut; er ist ein Kindlein worden klein, der alle Dinge trägt allein.

Schriftbeweis. Käme es beim Schriftbeweis für dogmatische Sätze darauf an, sie der Form nach als im Schriftwort begründet nachzuweisen, so würde sich für den aufgestellten Satz wenigstens eine völlig zutreffende Stelle finden lassen (Phil. 2); wenn es sich aber darum handelt, die Identität des dogmatischen Gedankens mit dem sensus divinus scripturae s. aufzuzeigen, dann hat unsre Aussage die ganze Schrift für sich.

Zunächst und im Allgemeinen spricht schon dafür der durch die ganze biblische Darstellung hindurchgehende Unterschied zwischen den beiden Lebensständen des Mittlers, dem Stande menschlicher Niedrigkeit und gottgleicher Herrlichkeit, für deren ersteren die Menschwerdung selbst der Anfangs- und Ausgangspunkt ist, wäh-

rend der andere mit der Auferstehung beginnt. Dazu kommen dann die eigenen Aussagen Jesu über seine Erscheinung in der Welt, die wir S. 47 bereits angeführt haben, insbesondere Joh. 3, 13. 6, 38. 8, 23. 42 mit V. 14; Joh. 3, 13. 16, 27: „Hingabe des Sohnes von Seiten des Vaters, Ausgehen des Sohnes vom Vater, Herabkommen vom Vater, von Oben her kommen, Hereinkommen in die Welt, zum Vater Zurückkehren". Denn wenn doch diese Ausdrücke weder lokal noch sinnlich zu deuten sind, so können sie nichts anderes besagen wollen, als eine Veränderung, die in dem Verhältniß des Sohnes zum Vater vorgegangen ist, einen Uebergang aus einer außer- oder überweltlichen Stellung in eine innerweltliche — in die menschliche Seinsweise *). Letzteres wird freilich nicht disertis verbis gesagt, es versteht sich aber von selbst, denn es ist ja der Menschensohn, der hier von sich redet, von seinem Eingehen in den geschichtlich-menschlichen Lebensstand, in dem er sich befindet: mit dieser zeiträumlich beschränkten Daseinsform, vermöge deren er dieser Mensch ist, hat er die gegentheilige, das Sein im Himmel = beim Vater, vertauscht. Das ist die Menschwerdung. Was ist sie also? Allerdings nicht Aufgebung des göttlichen Ichs — gerade dieselben Stellen bezeugen die Identität des zuvor beim Vater gewesenen und des menschgewordenen Subjects mit sich selber aufs stärkste — immerhin aber Entäußerung einer höheren Daseinsform, Hingabe eines gottgleichen Verhältnisses an ein menschlich-endliches. Vermittelt sich nun, wie wir wissen, dieser Uebergang durch Aneignung des Fleisches (*μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκός*), so kann damit nicht ein blos äußerliches Anziehen menschlichen Wesens gemeint sein. Die Schrift lehrt es anders: sie sagt *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* Joh. 1, 14. Das heißt nicht: er ist ins Fleisch (was hier jedenfalls gattungsbegrifflich

---

*) Christol. Beiträge v. J. 1845. S. 95. Hofmann Schriftb. S. 16. Luthardt a. a. O. 1, 321.

gemeint ist), also näher: in menschliche Leiblichkeit eingegangen, nicht: er hat es an sich genommen, auch nicht: er ist Mensch geworden, obwohl letztere Auslegung der Worte noch die richtigere ist, sondern es heißt: er ist Fleisch geworden; mithin etwas geworden, was er zuvor nicht war, nämlich das, was wir alle sind — *σάρξ* in dem oben bezeichneten Sinne, die menschliche Natur, wie sie in Folge der Sünde ist — also unsers Gleichen ist er geworden im vollsten eigentlichsten Wortverstand. Die Stelle besagt mithin im Wesentlichen dasselbe, was in Jesu eigenen Aussagen liegt, nur noch significanter. Wenn aber dafür 1. Joh. 4, 2. 2. Joh. 7 *ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν* oder 1. Tim. 3, 16 *ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη* gesagt wird, so besteht der Unterschied nur darin, „daß das eine Mal (Joh. 1, 14), was er geworden, im Gegensatze zu dem, was er zuvor gewesen (*θεὸς ἦν*), das andere Mal dagegen die Art und Weise, wie er in der Welt erschien, bezeichnet werden will", wie es Hofmann in seiner Weise ausdrückt. Die erstere Stelle erklärt die letztere, nicht umgewandt*) — das kirchliche *ἐνσάρκωσις* entspricht dem Text am genauesten.

Einen weiteren bedeutsamen Wink gibt Joh. 17, 5; denn wenn hier der Erlöser den Vater bittet: *δόξασόν με παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί*, so meint er jedenfalls einen Besitz, den er als der ewige Logos wirklich gehabt hat, und jetzt, im Fleischesleben, nicht

---

*) Daraus, daß der *λόγος* Fleisch geworden, folgt noch nicht, daß er aufgehört habe zu sein, der er war, so wenig als er deßhalb aufgehört hat, das Leben zu sein. Dieß ist die andere Seite der Sache, welche das ganze Evangelium Johannis bezeugt, — aber dieß berechtigt uns nicht im mindesten, unsere Stelle auf ein bloßes Eingehen ins Fleisch abzuschwächen. Ein Versenken in dasselbe käme dem Sinne schon näher, ohne ihn jedoch völlig zu erreichen.

mehr hat — also eine Entäußerung, die nicht die Menschheit zum Objecte hat *), sondern etwas der Gottheit des Sohnes Eignendes. Was dieß aber sei, lehrt der Zusatz: *πρὸ τοῦ τ. κ. ε.*, das weist uns weit hinaus über alle Beziehungen zur Welt und alle Bethätigungen in Raum und Zeit, hinein in das innere Verhältniß zwischen Vater und Sohn; es wird also die vormenschliche und vorweltliche Gottesherrlichkeit sein, deren er sich begeben hat, die volle, schaubare Gleichheit mit dem Vater, die Erscheinungsweise des absoluten göttlichen Wesens **); denn כָּבוֹד *δόξα* (von *δοκεῖν*) ist die herrliche Erscheinung des Wesens der Gottheit, welches nicht blos nach der Welt hin sich manifestirt, sondern von Ewigkeit her ein auch vor sich selbst erschlossenes und offenbares ist: ipsa natura divina decorem habebat infinitum in se, etiam sine ulla creatura illum decorem intuente, Bengel.

Dieß führt uns sofort zu dem eigentlichen loc. class. Phil. 2, 6 ff.: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος κ. σχ. εὑρ. ὡς ἀνθ. ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν* u. s. w. Es fragt sich hier zunächst, ob diese Stelle von der Menschwerdung Christi handle, oder von einem andern, von ihr irgendwie zu unterscheidenden Akte, wie die meisten älteren Theologen wollten. Diese Frage beantwortet sich nicht aus der Erkenntniß des Subjects unseres Satzes, m. a. W. nicht aus der Erörterung der Frage, ob hier der Apostel den Logos als *ἄσαρκος* oder *ἔνσαρκος*

*) Oder, wie es die Aelteren irrig erklären, die ihr durch die Incarnation mitgetheilte majestas divina.

**) In den christol. Beiträgen hatte ich es unrichtig von der Offenbarung in der Welt verstanden. — Ist meine jetzige Fassung die richtige, dann ist auch das Object der Verherrlichung nicht blos seine Menschheit, denn er will jene *δόξα* wieder, wie er sie hatte, nur eben als menschgewordenes Ich. Vgl. Luthardt 361.

denke, denn über das Subject des ganzen Satzes kann gar kein Zweifel sein. Paulus stellt Christum als Beispiel der Selbstverläugnung hin, und zwar nicht nach einem einzelnen Moment seines Lebens, sondern so, daß er alle unter den Begriff der Selbstverläugnung fallenden Momente seines Thuns zusammenfaßt, von der Annahme der Knechtsgestalt (was sie auch immer sei) an bis zum Kreuzestode. Er meint also den historischen Christus. Daraus folgt aber nicht entfernt, daß er da, wo er von dem ersten Moment der Selbstverläugnung redet, V. 9, ihn nicht nach seinem vormenschlichen Sein gedacht haben könne, gleichsam im Begriff diese Selbstthat zu vollbringen, im Entschluß dazu begriffen; wie ja derselbe Apostel auch sonst von dem historischen Christus rückwärts blickend sagt, daß durch ihn die Gesammtheit der Dinge geworden sei 1. Kor. 8, 6, oder daß durch ihn Alles geschaffen sei Kol. 1, 13. Hebr. 1, 1—3 *) vgl. 1. Kor. 10, 4. Nicht also an der Bestimmung des Subjects, sondern an dem ganzen Inhalt des Satzes entscheidet sich jene Frage. Da ist nun jedenfalls so viel gewiß, daß die Worte *ἑαυτὸν ἐκένωσε μ. δ. λ.* etwas aussagen, was nicht in das zeitgeschichtliche Leben Jesu Christi fällt — denn mit deWette dabei an die Taufe zu denken, wird kaum mehr Jemandem beikommen; selbst die älteren DD., die den Akt des *κενοῦν* noch von dem der Incarnation unterschieden, konnten doch nicht anders, als ihn vor den geschichtlichen Eintritt des Erlösers

---

*) Hofmann, Schriftbew. 1, 133 spricht sich darüber so aus: Gegen jenen Gedanken (daß Christus die göttliche Herrlichkeit mit menschlicher Niedrigkeit vertauschte), kann man nicht einwenden, daß ja das Subject der Mensch Christus Jesus sei . . . es galt ja die Person zu bezeichnen, welche bei Gott gewesen, ehe in der Welt, welche dann in der Welt und im Leibe unseres Fleisches gelebt hat, und nun in verklärter Menschennatur überweltlich bei Gott ist. Wir drücken uns nun zwar nicht so aus, dieses Subject sei der Logos (*λόγ. ἄσαρκος*), wohl aber sagen wir, es ist immer dasselbe Ich zuvor und hernach.

in die Welt zu verlegen, oder vielmehr ihn der Zeit nach mit der Incarnation zusammenfallen zu lassen. Letzteres ohne Zweifel mit Recht. Fällt aber nach dem oben Bemerkten der Grund, den sie für jene Trennung beider Akte aus dem Subject des Satzes hernahmen, so hindert nichts, die Worte unmittelbar von der Menschwerdung zu verstehen, was überdieß der Zusammenhang nothwendig fordert. Sehen wir näher zu. Den Akt, um den es sich hier handelt, bezeichnet der Apostel als ein *ἑαυτὸν κενοῦν* d. h. sich entleeren, eines wirklichen Besitzes sich entäußern, se exspoliare; alle Abschwächungen dieses Begriffs, wie wir sie bei den Aelteren finden, z. B. veluti deposuit, quatenus eam (gloriam div.) non perpetuo manifestavit, oder non magis ea usus est, quam si ea destitutus fuisset u. dgl., sind textwidrig. Entleert aber hat er sich der *μορφη θεοῦ*, wie der Gegensatz *μορφη δούλου* beweist. Daß *μορφή* weder gleich *οὐσία* oder *φύσις*, noch gleich status sei, sondern die forma, die Erscheinung, worin sich jemand darstellt, bezeichne, dürfen wir als gemeinsames Resultat der neueren Auslegung unserer Stellen betrachten *); *μορφὴ θεοῦ* ist daher wie Meyer es ausdrückt, die Zustandsform, dem Wesen entsprechend und den Zustand darstellend, oder genauer, die dem Wesen Gottes entsprechende Herrlichkeitsgestalt (Wiesinger: die Herrlichkeit der göttlichen Existenzform), von der *δόξα* (Joh. 17, 5) nur dadurch unterschieden, daß hier zugleich die Erscheinung dieser Herrlichkeit der Welt gegenüber mit einbegriffen sein wird, wie aus dem Gegensatz *μορφὴ δούλου* erhellt **). Diese hinge-

*) Meyer, Tholuck, Liebner, Lünemann, Wiesinger und Räbiger de christologia Paulina 1852, den ich als den neuesten Ausleger besonders nenne.

**) Hofmann 131: „Die Erscheinung in göttlicher selbstherrlicher Macht, in welcher er sich der Welt gegenüber befand". Nur möchte ich den Begriff nicht in der Beziehung auf die Welt aufgehen lassen, weil der Sohn auch dem Vater gegenüber eine vorweltliche *δόξα* hatte.

gen ist die Erscheinung inweltlicher Dienstbarkeit und Abhängigkeit, nicht der Dienstbarkeit unter Menschen, sondern der geschöpflichen Abhängigkeit von Gott *), was sowohl das gegensätzliche *μορφὴ θεοῦ* fordert, als das zusätzliche *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, d. h. als Mensch — auf gleiche Weise wie die Menschen geworden und geboren, und dem ganzen Habitus nach als Mensch vor den Menschen erfunden. Der Apostel sagt auch hier nicht geradezu: er ward Mensch, er nahm menschliche Natur an, weil es ihm gerade um die Existenzform zu thun ist. Daß diese das Sein, das Wesen der Menschheit voraussetzt, versteht sich hier eben so von selbst, wie bei *μορφὴ θεοῦ*, daß sie die *θεότης* zur Voraussetzung hat. — Hiemit ist nun klar, worin die *κένωσις* besteht: sie ist die Vertauschung der einen Existenzform mit der andern; jener sich entleerend hat Christus dagegen letztere angenommen; sie ist also ein Akt freier Selbstverläugnung, der zu seinen beiden Momenten die Verzichtung auf die göttliche, ihm als Gotte zustehende Herrlichkeitsgestalt, und die Annahme der menschlich-beschränkten und bedingten Lebensgestalt hat. Qui quum in forma Dei exsisteret, (*ὑπάρχων*, das heißt: ursprünglich und wesentlich seiend, urständend in der forma Dei), se ipsum exinanivit, humanam formam subiens. So weit sind die besten neueren Ausleger eins.

Aber Paulus sagt *ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, womit er den Akt der Entäußerung noch näher charakterisirt. In welcher Weise Christus hätte auch erscheinen können statt in der Knechtsgestalt, soll damit angedeutet werden. Heißt nun *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*, wie nicht zu zweifeln, non rapiendum sibi duxit **), dann wird das *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*

---

*) Hofmann a. a. O. Liebner Christol. 327.

**) Vgl. Tholuck und Wiesinger; gut Räbiger: Apostolo licuisset simpliciter scribere *οὐχ ἥρπασε*, non rapuit *τὸ ε. ι. θ.*, sed ut sen-

etwas bezeichnen, was er nicht auch schon zuvor besaß, also etwas anderes, als die *μορφὴ θεοῦ*, die ihm als Gott zustand. Qui enim aliquid rapere non cogitavit, is certe cogitare potuisse dicendus est; qui autem aliquid rapere potuisse dicitur, eum illud nondum habuisse elucet *). Und darauf deutet auch

---

tentiam etiam graviorem redderet et Christum de illo ne cogitasse quidem significaret, propterea scripsit *οὐχ ἁρ. ἡγήσατο*.. Alle übrigen Deutungen des schwierigen Ausdrucks: non praedam duxit, oder: er wollte es nicht hartnäckig festhalten, oder: er habe es nicht wie ein Sieger seine Spolien triumphirend zur Schau tragen wollen, lassen sich sprachlich nicht rechtfertigen.

*) In der That haftet auch allen Auslegungen, die das *ἴσα τ. θ.* mit *μορφή* entweder völlig identificiren, oder es davon nur als den Zustand, als die conditio divina von der Erscheinungsform unterscheiden und dann so erklären: Christus habe dieselbe nicht an sich reißen wollen — es haftet ihnen eine zu große Künstlichkeit an. Selbst dem sonst so feinen Wiesinger fühlt man das ab. Er antwortet auf das Bedenken: wie konnte denn gesagt werden, Christus wollte nicht an sich reißen, was er bereits hatte? — „man versetze sich nur in den Zusammenhang der Stelle. Der Apostel denkt sich Christum in dem Moment der Entscheidung, in der Wahl zwischen Aufgeben und Festhalten eines Besitzes. Ergreife ich, indem ich mich für etwas entscheide, nicht eben von Neuem Besitz davon, auch wenn es reell nicht aufgegeben war? und soll im andern Fall, da ich mich für das Aufgeben eines Besitzes entscheide, nicht gesagt werden können: ich glaubte es nicht an mich reißen zu dürfen". S. 14. 76. Darauf würde ich entgegnen: So spricht man eben doch nicht, wenn man schon wirklich im Besitz der Sache ist, — und wenn der Apostel nichts anders sagen wollte, als was ihn Wiesinger damit sagen läßt, wenn mit unserm Satze „nur die entsprechende Negative des Menschwerdens verneint sein will", so begreife ich wenigstens nicht, warum der Apostel dafür gerade diese eigenthümliche, schwierige Ausdrucksweise gewählt habe, während es doch so nahe lag, es ganz einfach zu sagen. — Der ganze Satz erscheint dann überhaupt überflüssig.

die Form des Ausdrucks hin; denn τὸ ἴσα εἶναι heißt nicht Gott gleich sein, sondern „auf eine Weise sein, wie Gott ist", aequaliter Deo esse, ἔχειν ἴσως θεῷ, also nicht wieder „die göttliche Existenzweise selbst", sondern eine Gott gleiche. Was damit gemeint sei, wird nun kaum mehr zweifelhaft sein können. Es wird das gottgleiche Sein, es wird diejenige Existenzform sein, in welcher Christus als Mensch hätte erscheinen, die er hätte sofort an sich nehmen und sich darin sehen lassen können, — die ihm aber erst nach Annahme der Knechtsgestalt und als Lohn des Gehorsams in ihr am Ende seines Weges zufallen sollte, wovon V. 9 und 10. Also „anstatt jene gottmenschliche Herrlichkeit, die am Ziele seines Weges lag, an sich raffen zu wollen, wie er gekonnt hätte, hat er vielmehr die ihm als Gott eignende göttliche Seinsgestalt mit der knechtlichen vertauscht"; so groß ist seine Selbstverleugnung *). Auch so gefaßt bestätigt unsere Stelle das obige Resultat, daß die Menschwerdung nicht in der assumtio naturae humanae aufgeht, sondern als diese zugleich Entäußerung des Logos ist. Der folgende Satz: ἐταπείνωσεν u. s. w. weist sodann in das geschichtliche Leben des Erlösers hinein, in dem sich dieselbe fortsetzt **). Mit Recht vergleicht man mit unserer Stelle noch 2. Kor. 8, 9, wo Paulus

*) Diese Auslegung findet sich bei Hofmann 1, 130 ff., der Sache nach auch bei Räbiger und Lünemann: Apostolo ob oculos versatur Christi τοῦ κυρίου in coelos exaltati praesens dignitas, quam tamquam mercedem a Deo reportavit — nur daß die Beschränkung auf die κυριότης und den cultus divinus bei Räbiger nicht ausreicht. — Auch ist sehr wahr was Hofmann bemerkt: Ein Sein gleich göttlichem Sein läßt sich nur von dem aussagen, welcher nicht Gott ist, wogegen μορφὴ θεοῦ zu ihrer Voraussetzung die θεότης hat.

**) Die beiden Participialsätze werden wohl zu den beiden verbis, sowohl zu ἐκένωσε als zu ἐταπείνωσε gehören; dort als nähere Bestimmung des μ. δ. λαβών, hier als Anknüpfung daran. Der ganze Satz V. 6—8 ist wohl eine Palindrome.

die Korinther zur Mittheilung von ihrem Ueberflusse ermahnt mit Verweisung auf die Gnade Christi, *ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν*, „er ist aus einem Reichen ein Armer geworden"; denn der Reichthum, dessen er sich entäußert hat, ist eben jene seine göttliche Herrlichkeit, die er ursprünglich besaß und um unsertwillen aufgab. Auch hier bezeichnet das Particip nicht den bleibenden Besitz, sondern hat imperfectivische Bedeutung: „es ist nicht die Rede von dem, was Christus ist, sondern von dem, was er vor seiner Menschwerdung war", Meyer.

Dasselbe was der Complex der angeführten Stellen klar bezeugt, ergibt sich mehr negativ, aus der Reflexion auf das geschichtliche Lebensbild Christi. Denn dieses bleibt ohne Voraussetzung einer Selbstentäußerung des Göttlichen nicht nur völlig unbegreiflich, sondern es wird geradezu zerstört, weil je nach den beiden im §. bezeichneten Möglichkeiten ohne diese Voraussetzung allemal entweder die Einheit der Person oder die Wahrheit des menschlichen Lebens Jesu verloren geht. Das läßt sich an jedem Punkte der evangelischen Geschichte nachweisen. Denken wir z. B. unter der ersten jener Möglichkeiten die Kindheit des Erlösers, so haben wir nach Luc. 2, 40. 52 eine natürliche Lebensentwicklung, die als solche in einem allmählichen Fortschritt, in einer successiven Aufeinanderfolge von Acten sich vollzieht, ein werdendes Bewußtsein, ein reifendes Wissen — hat nun während dessen der in ihm menschgewordene Logos (weil völlig unbeschränkt geblieben) Alles in zeitloser Anschauung gewußt, hat er allwissend die Zeiten und Dinge durchschaut, und allgegenwärtig und allmächtig das Universum regiert, so liegt offenbar dieses Bewußtsein und diese Machtübung außerhalb des nur allmählich aufdämmernden Kindesbewußtseins und Kindeslebens Jesu; das Kind als solches hat davon weder gewußt noch dazu mitgewirkt, wenn es anders seine Wahrheit hat, was Lucas berichtet. Und so erhalten wir eine Duplicität des Bewußtseins und der Thätigkeiten, welche die Einheit des Subjects vernichtet, ja selbst die Wahrheit der Mensch-

werdung aufzuheben droht. Denn diese erschiene dann nur als der Anfangspunkt eines Prozesses, vermittelst dessen beide Seiten sich allmählich in einander bilden, der Mensch Jesu also successive vom Logos durchdrungen würde und so zum Gottmenschen heranreifte, bis er es in der Erhöhung wirklich wird. Bis dahin hätte er immer noch den Logos sich gegenüber als eine ihm andere Persönlichkeit *). Die Schriftwidrigkeit einer solchen Auffassung liegt am Tage (Joh. 1, 14). Ueber ihre Unzuläßigkeit hat die Geschichte des Dogma gerichtet (vgl. §. 38 und die flg.). Stellen wir aber dieselbe Kindheitsgeschichte Jesu unter die entgegengesetzte Auffassung, d. h. lassen wir die volle Aktuosität des göttlichen Bewußtseins und Lebens von dem Moment der Conception an in das Menschliche fallen, dieses in jenes aufgenommen sein, so bleibt zwar die persönliche Einheit gewahrt, aber die Wahrheit des Kindesbewußtseins und der natürlichen Lebensentwicklung geht zu Grunde. Was uns die Geschichte davon berichtet, erscheint dann nur etwa wie ein äußerer Schein, oder wie ein bloser Nichtgebrauch eines wirklichen seiner Menschheit eignenden göttlichen Wissens und Kennens für einzelne Momente oder Fälle. — Ferner, denken wir die Erzählung Matth. 9, 23 unter dem ersteren Gesichtspunct, so hätte der Erlöser, während er im Schiffe schlief, seiner Gottheit nach nicht nur gewacht, sondern auch den Sturm selbst sowohl zuvor herbeigeführt als hernach gestillt — denn anders ließe es sich nicht denken, wenn der fleischgewordene Logos als dieser auch die Weltregierung und Weltherrschaft aktuell geübt haben soll; und damit löst sich uns

*) Vgl. Liebner S. 335. „Der Mensch Jesus müßte den Logos, dem er sich zubildete, als stets über jedes Moment der Entwicklung noch übergreifende Objectivität sich auch gegenüber haben". Er mußte also in diesem Bewußtsein z. B. sagen: Ich und der Logos, . . . aber er sagt immer: Ich und der Vater . . . und umgewandt, der Logos müßte das Bewußtsein haben, daß dieser Mensch ihm noch nicht völlig adäquat sei u. s. w.

nicht blos das Wunder auf in einen blosen Schein, sondern es fällt wieder die Einheit des Subjects auseinander. Unter den umgewandten Gesichtspunct aber gestellt, kann ich mir gar nicht mehr denken, wie der Erlöser wirklich sollte geschlafen haben; denn der Schlaf, der eine momentane Hingabe des Bewußtseins an einen Zustand der Bewußtlosigkeit ist, erscheint als unmöglich für diese Person, wenn sie in ihrer menschlichen schlummernden Tiefe zugleich das helle, klare, wache Bewußsein des Absoluten trägt. Die Berufung darauf aber, daß doch der menschliche Geist während des Schlafes gewissermassen auch wache, nur ohne Bewußtsein darum, hilft dagegen nichts, weil es sich hier um ein ganz anderes Verhältniß handelt.

Noch größer und völlig unüberwindlich ist die Schwierigkeit, die aus Marc. 13, 32 erwächst. Denn hier bekennt der Erlöser das wirkliche Nichtwissen eines historischen Faktums: er weiß den Tag des Endes nicht, während der Vater, der sich dessen Bestimmung vorbehalten hat, ihn weiß. Hier bleibt nun nicht einmal mehr die Auskunft übrig, er habe ihn zwar seiner Gottheit, nur nicht seiner Menschheit nach gewußt, weil darin eine Art von Verschweigung läge, welche der völligen Wahrheit entbehrte; und noch weniger werden wir uns zu der Deutung entschließen: er habe ihn zwar gewußt, aber nicht wissen wollen. Es ist also ein wirkliches Nichtwissen, welches den Besitz des Wissens ausschließt; denn ein Wissen besitzen und zugleich nicht besitzen, ist eben so undenkbar als unmöglich. Jedenfalls wird man also wenigstens hinsichtlich dieses einen Punktes eine Entäußerung der Allwissenheit von Seiten des menschgewordenen Logos zugestehen müssen. Was schließt aber dieser eine Punkt nicht Alles in sich? Hängt er nicht aufs engste mit dem Geheimniß der Heilsgeschichte zusammen, scheint er nicht anzudeuten, daß der Menschgewordene überhaupt die Momente, welche die Geschichte seines Reiches bis zum Ende durchlaufen wird, nicht in ihrer zeitlichen Distinction von einander kennt, sondern mehr nach Art der

prophetischen Anschauung, welcher sich, was successiv aufeinanderfolgt, wie in einem großen Gesammtbild darstellt? Ja setzt nicht jene Aussage auch ein anderes Verhältniß des menschgewordenen Sohnes zur göttlichen Regierung der Welt voraus? Oder liegt der Grund, warum der Vater allein das Ende weiß, nicht eben darin, daß er aller Dinge und insbesondere des ganzen Verlaufs der Weltgeschichte schlechthin mächtig ist? Von dem Momente an, da der Sohn zur aktuellen Theilnahme an der Weltherrschaft erhöhet ist, wird daher auch er dasselbe Wissen von dem Eintritt des Zeitpunkts haben, den er selbst herbeiführt, — daß er es in den Tagen seines Fleisches nicht hat, scheint also darauf hinzudeuten, daß er damals auch jene Herrschaft noch nicht geübt hat (s. unten §. 42).

Doch dieß sind nur einzelne Beispiele. Das Gesagte gilt von dem ganzen geschichtlichen Leben Jesu, von jedem Blick, den er auf den Vater richtet, um des rechten Zeitpunktes für eine bestimmte Heilsthätigkeit gewiß zu werden, von jeder Bitte mit der er sich an ihn wendet, insbesondere von seinem Leiden und Sterben: immer wird ohne Voraussetzung irgend einer Art der Selbstbeschränkung des Göttlichen der eine oder andere der oben aufgestellten Kanones verletzt, das Christusbild der Evangelien zerstört.

Verhält es sich aber so, dann steht uns die Anerkennung einer solchen nicht mehr frei: die Schrift zwingt dazu. Und daß sie schon in den Akt der Menschwerdung selbst gesetzt werden müsse, das erweisen nicht nur die Oben S. 138 angeführten Stellen, die ganze evangelische Darstellung fordert es. Denn sie zeigt uns keinen Moment innerhalb des geschichtlichen Lebens des Menschgewordenen, an dem die Verzichtleistung auf die göttliche Herrlichkeit erst eingetreten wäre, sie läßt uns auch keinen Raum zu der Annahme, daß sie sich für jeden einzelnen Act seines Lebens immerzu besonders wiederholt hätte, wodurch die natürliche Continuität desselben an allen Seiten durchbrochen und in eine atomistische Vielheit von wunderbaren Einzelakten der Selbstbeschränkung aufgelöst, ja für jeden wirklichen Lebensmoment ein

besonderer Willensbeschluß erfordert würde. Wir sehen uns also mit der Frage nach dem Eintritt jener κένωσις auf den Anfangspunkt des gottmenschlichen Lebens Jesu verwiesen; die Schrift gibt uns kein Recht beides aus einander zu halten, und so werden wir denn auch von da aus sagen dürfen, daß assumtio menschlichen Wesens für sich den Begriff der Menschwerdung noch nicht vollständig ausdrückt, sondern daß sie zugleich als Entäußerung des Göttlichen gedacht werden müsse — zugleich, sagen wir, nicht als wären es zwei Akte, die man wenigstens im Begriff zu trennen hätte, sondern die Annahme der menschlichen Natur in der Bestimmtheit, in welcher der Sohn Gottes sie zum Zweck der Erlösung gewollt und sich zu eigen gemacht hat, das heißt des Fleisches, vollzog sich mittelst der κένωσις seiner selbst, und konnte nur so zu Stande kommen. — Auf eine Trennung beider konnte man nur dadurch gelangen, daß man von derjenigen Zuständlichkeit menschlicher Natur, welche der Begriff σάρξ involvirt, von der irdisch-sinnlichen Beschränktheit derselben, abstrahirte, und sie gleich von vorn herein so dachte, wie sie auf dem Wege der Verherrlichung erst geworden ist. Hatte man so die Christologie gleichsam von Oben aus zu construiren begonnen, dann lag es allerdings nahe, die Entäußerung, ohne welche der irdische Lebensstand Christi unerklärlich ist, erst nachträglich als einen besondern Akt zur Menschwerdung hinzutreten zu lassen.

Worin sie bestehe, haben die angeführten Stellen klar bezeugt; man wird ihren Sinn nicht präciser zusammenfassen können, als es Hofmann in den Worten thut: „Aus dem Stande des weltbeherrschenden Könnens und Wollens und Gegenwärtigseins ist er, der hier und dort gleich Ewige, in die Innerweltlichkeit, in die menschliche Umschränktheit des Daseins und Wissens und Könnens eingegangen — ohne darum aufzuhören der ewige Gott zu sein" a. a. O. 2, 23.

Zusatz. Es ist mir nicht gestattet, mich hier mit der Ansicht Hahns ausführlich auseinanderzusetzen. Sie berührt sich mit ei-

ner von mir früher, obwohl nur als Analogie gebrauchten und anders modificirten Fassung, die ich auch so nicht mehr vertrete. Er sagt: der Sohn Gottes, der ewige Logos, der als solcher das absolute πνεῦμα ist, ist zum beschränkten πνεῦμα eines sinnlichen Menschen geworden, in den Zustand der Potenz getreten — und hat sich als dieses menschlich beschränkte πνεῦμα mit menschlicher σάρξ verbunden, S. 198—201. 410. Hiernach würde der in die Beschränkung eingegangene Logos (= πνεῦμα) in Christo die Stelle des menschlichen Geistes vertreten, oder überhaupt des geistigen Lebensprinzips im Menschen, sofern πνεῦμα und ψυχή nach S. 319 wesentlich eins sind. Das wäre also ganz die apollinaristische Theorie. Ich finde sie in keiner einzigen der von ihm S. 205 dafür speciell angeführten Stellen: Röm. 1, 4. Hebr. 9, 14. 1. Pet. 1, 11 begründet. Denn selbst wenn hier überall πνεῦμα Bezeichung des ewigen Wesens des Sohnes, sohin mit Logos identisch wäre, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß es nunmehr, als in den Zustand der Beschränkung eingegangen, das menschliche πνεῦμα constituire, d. h. die Stelle desselben in Christo einnehme; so wenig als daraus, daß die Schrift den menschlichen, vom heiligen Geiste durchdrungenen Geist des Wiedergeborenen zuweilen mit jenem zu identificiren scheint (z. B. Röm. 8, 10. 9, 25), die Identität beider folgt. Aber ich kann mich auch nicht überzeugen, daß in diesen Stellen πνεῦμα mit λόγος identificirt werde; jedenfalls geschieht es in den letzteren beiden nicht. Noch weniger beweisen die übrigen Stellen, auf die sich Hahn S. 197 ff. für seine Ansicht beruft, weder diejenigen, welche die Menschwerdung als ein Kommen des Logos ἐν σαρκὶ bezeichnen, wie Joh. 1, 14. 1. Joh. 4, 2. 1. Tim. 3, 16, noch diejenigen, welche Christi menschliche Natur mit σάρξ — κατὰ σάρκα — benennen, wie Röm. 1, 3. 5, 9. 8, 3. Hebr. 10, 20, 2, 14. Denn wenn man auch mit Hahn zu Joh. 1, 14 sagen kann, „als Gott war der Logos Geist", so hat man doch daran kein neues Verständniß der Sache, und wenn die Schrift Christum nach sei-

ner Menschheit σάρξ nennt, so ist damit noch keineswegs das menschlich-geschöpfliche πνεῦμα ausgeschlossen — und zwar deshalb nicht, weil der Ausdruck auch da, wo er von den Menschen insgemein gebraucht wird, es nicht ausschließt (Joh. 3, 6. Matth. 24, 22. Joh. 17, 12). Freilich ist, wie Hahn bemerkt, Mensch und σάρξ nicht derselbe Begriff; es gibt noch andere Wesen, welche σάρξ sind; aber wie selbst diese nicht ohne einen Lebensodem sind, durch den sie leben, so eignet auch dem Menschen, welcher σάρξ ist, ein geistiges Lebensprinzip und zwar ein specifisch höheres, gottverwandtes, welches von seinem Begriff unzertrennlich, und eben deshalb auch da selbstverständlich mit einbegriffen ist, wo er Fleisch genannt wird. Es ist immer als beseelt, als begeistet gedacht. Und dieses kreatürliche πνεῦμα muß Jesus mit allen andern Menschen gemein haben, wenn er anders Mensch ist. Die Schrift will es ihm mit dem Ausdruck κατὰ σάρκα so wenig absprechen, als sie mit dem κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 4 lehren will, es werde in ihm von dem sich selbst beschränkenden absoluten πνεῦμα oder Logos vertreten. Sie sagt nicht einmal, was sie Hahn S. 205 sagen läßt, κατὰ πνεῦμα stamme Christus unmittelbar von Gott ab. Wie weit derselbe in diesem Punkte von der biblischen Anschauungsweise abgekommen ist, zeigt sich am auffallendsten S. 207, wo es heißt, das πνεῦμα Christi — anstatt Christus — sei zu Gott zurückgekehrt! — Die Kirche hat den Apollinarismus als einen bedenklichen Irrthum verworfen, und gewiß mit Recht; vgl. oben S. 31 die soteriologischen Gründe, die sie ihm entgegengesetzt hat.

Der kirchliche Consensus für diese erfolgreiche Bestimmung liegt nicht so offen am Tage. Zwar geht ein Anklang daran in sofern durch die alte Kirche hindurch, als viele griechische VV. mit Berufung auf Phil. 2, 9 die Menschwerdung als Erniedrigung oder Entäußerung fassen, z. B. Clemens Alexandr. Paed. III, 1, Irenäus IV, 24, Origenes in Joh. T. I, 37, in Matth. XV, 7. Ser. Comment. II, 311 (Lommatzsch), Athanasius c.

Ar. I, 40: „Nicht vom Geringeren aus ist er vollkommener geworden, sondern, da er Gott war, hat er Knechtsgestalt angenommen und sich damit nicht vervollkommnet, sondern erniedrigt". Vgl. II, 14. 53. III, 29; Basilius de sp. s. 18 *). Indessen ist damit doch nur der allgemeine Gedanke einer Herablassung des Göttlichen, noch nicht der einer Selbstbeschränkung desselben ausgedrückt.

Schon näher kommt es, wenn die VV. häufig die Erscheinung Christi ein Eintreten in die Schranken der Endlichkeit nennen, wenn Ignatius ad Polyc. und nach ihm Irenäus sagt: Der Unfaßbare, Unbegreifliche und Unsichtbare macht sich sichtbar, ergreifbar, faßbar für die Menschen, der Leidensunfähige wird leidentlich, „das Wort Mensch" c. Haer. IV, 20. p. 626. III, 16 **), oder wenn sie lehren: das Wort ist geworden, was wir sind, um unser ganzes Leben mitdurchzuleben, in alle unsere Zustände einzutreten, alle menschlichen Alter und Ordnungen durchzugehen, um sie zu heiligen, zu restituiren II, 22, 4. III, 18, 7; und nimmt man hinzu, daß derselbe Irenäus den Menschgewordenen durch Niedrigkeit und Leiden hindurch verklärt werden läßt (III, 16), so werden wir wenigstens eine Andeutung an unsere Ansicht bei ihm finden dürfen. Nicht daß er vollen Ernst damit machte, er läßt a. a. O. den Logos auch als den Menschgewordenen über das Leiden erhaben bleiben, aber er schreibt III, 19: „Wie er Mensch war, um versucht, so auch Logos, um verherrlicht zu werden, indem der Logos ruhte beim Versuchtwerden, Schmachleiden, Gekreuzigtwerden und Sterben, wirksam aber mit dem Menschen war ***) im Siegen und Dul-

*) Andere Stellen bei Tholuck, in dem Pfingstprogramm über Phil. 2, 9 ff.

**) Bei Stieren p. 510: Invisibilis visibilis factus, incomprehensibilis factus comprehensibilis et Verbum homo.

***) Die lat. Uebersetzung hat statt συγγινομένου τῳ ἀνθρώπῳ absorpto autem homine, wahrscheinlich richtig; vgl. Stieren S. 526.

den, im Liebeserweisen, Auferstehen und Aufgenommenwerden in den Himmel" — und damit ist doch eine gewisse Beschränkung nach einer Seite hin gemeint.

Entschiedener erklärt sich Origenes. Schon in der regula fidei bezeichnet er die Menschwerdung als Entäußerung: Christus, ante omnem creaturam natus ex Patre . . novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus; sodann spricht er in der Hauptstelle de Pr. II, c. 6, nachdem er die Herrlichkeit des Sohnes Gottes gepriesen hat, seine Verwunderung darüber aus, „daß dieses über alles erhabene Wesen sich seines Herrlichkeitsstandes entäußernd Mensch geworden sei (quod de statu majestatis suae homo factus sit) und unter Menschen gewandelt, mit Menschen verkehrt habe" u. s. w. „Das, sagt er, erregt mehr als alle seine Wunder das höchste Erstaunen und geht über die schwache Einsicht der Sterblichen hinaus, daß jene so erhabene Macht der göttlichen Majestät, jenes selbsteigene Wort des Vaters und die absolute Weisheit Gottes, in welcher Alles, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen ist, daß das in der Beschränktheit (Umgrenzung) des Menschen, der in Judäa auftrat, begriffen sein soll; noch mehr, daß die Weisheit Gottes in den Schooß eines Weibes eingegangen ist, als Kind geboren wurde und wimmernd sich vernehmen ließ nach Art klagender Kindlein; daß er hernach bis zum Tode betrübt war und es zuletzt bis zur schmachvollsten Todesart mit ihm gekommen ist, ob er gleich am dritten Tage auferstand. Weil wir darin einiges so ganz menschlich sehen, daß es von der gemeinen Schwachheit der Sterblichen nicht abweicht, anderes so ganz göttlich, daß es nur der ursprünglichen, unaussprechlichen Natur der Gottheit zukommt, so steht der menschliche Verstand stille und weiß vor Verwunderung nicht, wohin er sich wenden, was er festhalten soll. Bekommt er den Eindruck eines Gottes, so sieht er einen Sterblichen; meint er einen Menschen vor sich zu haben, so gewahrt er den nach Ueberwindung der

Todesherrschaft triumphirend von den Todten Wiederkehrenden" *). Vergl. Homil. X. in Jerem. (Opp. III, 168), zu Jerem. 12, 7: „Siehe da, der in der Gottesgestalt den Himmel zu seinem Orte hatte, siehe seine überhimmlische, himmlische Behausung, und willst du noch Erhabeneres sehen — da er spricht: Ich bin im Vater — so siehe Gott selber, seine Behausung (seinen Ort); er verläßt den Vater und die Mutter, das himmlische Jerusalem droben, und kommt auf die Erde hinieden und spricht mit dem Propheten: Ich habe mein Haus verlassen, mein Erbe aufgegeben" **). Also wirkliche Entäußerung des Sohnes, ein Aufgeben seiner Herrlichkeit, seiner Gleichheit mit Gott: exinaniens se filius Dei de aequalitate patris, de Pr. I. 2, 8; quantum fuerat magnus, tantum se humiliavit, in Matth. Comm. Ser. 838 — eine That der höchsten, göttlichen Liebe, in Joh. 1, 37.

Auch in der weiteren Entwicklung seiner Christologie macht Origenes dieses Moment noch vielfach geltend. Denn wenn er nun zeigt, wie der Logos sich zunächst mit einer (präexistirenden) menschlichen Seele, und mittelst dieser mit einem menschlichen Leibe,

---

*) Nec invenit mortalis intelligentiae fragilitas, quo modo sentire vel intelligere possit, quod tanta illa potentia divinae majestatis, ipsum illud Verbum Patris atque ipsa sapientia Dei intra circumscriptionem ejus hominis, qui apparuit in Judaea, credenda sit fuisse; sed et ingressa esse Dei sapientia vulvam feminae. . . . Si Deum sentiat, mortalem videt; si hominem putet, devicto mortis imperio cum spoliis redeuntem a mortuis cernit etc.

**) Hieronymus in seiner Uebersetzung mahlt die Stelle noch mehr aus: Vide mihi eum, qui in forma Dei consistebat in coelis, vide domum ejus, thronos et excelsas quasque virtutes sqq. Aehnliche Stellen finden sich in Matth. XIV, 17. (640) XII, 29. in Genes. Opp. II, p. 57; in Lev. Hom. III, 1. Vgl. meine Monogr. S. 202 ff.

beide mit sich durchdringend und vergottend, zur wesentlichen Einheit verbunden habe u. s. w.*), so will er ihn weder der Theilnahme an dem Leiden der Menschheit entziehen noch sofort die entäußerte Herrlichkeit wieder zurücknehmen lassen; er läßt ihn vielmehr im Stande der Erniedrigung weder die absolute Fülle der göttlichen Alles umschließenden Macht, noch der absoluten, überhimmlischen Weisheit besitzen, sondern in beider Hinsicht nur ein gewisses Maaß. Er sagt in Matth. XI. c. 17: „Vielleicht hat man zur Erklärung der Worte: Es ist nicht gut, daß man den Kindern das Brod nehme, zu sagen: daß der, welcher sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm, ein gewisses Maaß der Macht (μέτρον δυνάμεως), nach welcher er die Dinge in der Welt befaßte (ἐχώρει), mitherabgebracht hat, und dieses ist es, welches bei seinen Heilungen (Luc. 8, 46) wunderkräftig emanirte" **), und ganz in demselben Sinne bemerkt er in Jerem. Hom. VIII, 9: „Um die Weisheit dieser Welt zur Thorheit zu machen, ist nicht nöthig, daß das Wort Gottes mit ihr ringe. Denn jene ist von unten. Es genügt die Thorheit Gottes (nach dem Zusammenhang — gleichsam ein minimum der göttlichen Weisheit), denn diese ist weiser als die Menschen, und die Schwäche Gottes, welche stärker als die Menschen. So hat mein Herr und Heiland überall das Entgegengesetzte (ἐναντία) an sich genommen, um das Entgegengesetzte dadurch aufzuheben; wir werden stark durch Wirkung der Schwachheit Jesu, und weise durch Wirkung der Thorheit

---

*) Vgl. das Nähere de Pr. II, 6. 3. 4, und in meiner Monogr. S. 204 ff.

**) Wozu Huet: Sic haec benigne possumus interpretari, humanam Christi naturam utpote creatam vis infinitae neutiquam fuisse capacem, sed a Verbo tamquam instrumentum mensuram aliquam potestatis accepisse. Doch liegt in dem ἐκόμισεν offenbar, daß diese Beschränkung der Macht den menschwerdenden Logos zum Subject hat.

Gottes; — eingeführt in diese, vermögen wir uns zu erheben zu Gottes Weisheit und Stärke, welche ist Christus Jesus". Von dieser relativen Beschränktheit des Menschgewordenen heißt es dann in Matth. Comm. Ser. 55 zu Cap. 24, 36: „Man könnte die Stelle so verstehen: das Wissen Christi war laut Luc. 2, 52 ein fortschreitendes; der Tag der Vollendung aber ist das letzte Ziel dieses Fortschritts, welches ihm selbst vor der Erreichung unbekannt war. Er wußte wann Tag und Stunde eintreten werde nicht, priusquam propriam dispensationem impleret. Dieses Nichtwissen des Tages aber hat er nicht nach Erfüllung des Zwecks seiner Menschwerdung ausgesprochen, nicht nachdem Gott ihn erhöhet hat (Phil. 2, 10); denn von da an hat auch der Sohn Theil an dem Wissen des Vaters, ut jam non pater sciret de ea, sed etiam Filius". Gerade an letzten Worten wird die Gesammtanschauung des Origenes vollends klar. Es ist der Gedanke einer allmählichen Entwicklung der Erkenntniß des Menschgewordenen *) durch die Entäußerung hindurch zu seinem ursprünglichen Stande. Er spricht ihn noch klarer aus in den Homilien über Jeremias 1, 7, zu Jes. 7, 16 und Luc. 2, 52: „Wer vollkommen ist, schreitet nicht fort, sondern wer des Fortschritts bedarf. In diesem Sinne wird von Jesu gesagt, er nahm zu an Weisheit und Gnade; denn wenn er sich, zu uns herniederkommend, entäußert hat und, nachdem er dieß gethan, dasjenige, dessen er sich entäußert hat, wieder zurücknimmt (*κενώσας ἑαυτὸν, ἐλάμβανε πάλιν ταῦτα ἀφ᾽ ὧν ἐκένωσεν ἑαυτὸν*), weil er sich freiwillig entäußert hat, wie wäre es da seiner unwürdig, daß er zunahm an Weisheit und Gnade" u. s. w. Dasselbe gilt aber von der Macht und Weltherrschaft, überhaupt von dem ganzen Leben Christi. Der Sohn ist das Subject der Erniedrigung und Erhöhung. Wie er nicht nur vom Vater dahingegeben ist, sondern sich auch

---

*) Origenes meint hier offenbar die ganze eine Person des Mittlers, nicht des menschlichen im Unterschied von dem göttlichen.

selbst hingegeben hat in die Menschwerdung, in den Tod, so ist auch seine Auferstehung nicht nur durch den Vater, sondern auch durch ihn selbst geschehen; er selbst kehrt aus der Niedrigkeit und Begrenzung zu seiner vorweltlichen allumfassenden Herrlichkeit und Gottgleichheit wieder zurück, in Joh. X, 21. in Matth. XIII, S. XVI, 5. Vergl. insb. in Matth. XV, 768: „Wenn der Menschgewordene dereinst auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt, dann wird sich erfüllt haben, was er Joh. 17, 5 bittet: Vater verherrliche mich u. s. w. Kannst du das fassen, daß der Logos in seinen vorigen Stand zurückversetzt ist, nachdem er Fleisch geworden, und wie Vieles er den Menschen geworden ist, je nach dem Bedürfniß eines Jeden, um Alle zu gewinnen, und daß er zurückversetzt ist (ἀποκαταστάντα), damit er würde, was er im Anfang bei Gott war, als er Gott und Logos war in eigener Herrlichkeit: so wirst du ihn in dieser seiner Logosherrlichkeit auf seinem Thron sitzen sehen, und nicht verschieden von ihm, dem Menschensohne d. i. dem Menschen Jesus; denn dieser ist eins mit dem Logos in weit tieferem und erhabnerem Sinne, als Ein Geist mit dem Herrn wird, wer ihm angehört". Dieß will nicht so verstanden sein, als ob sich in Christo Göttliches und Menschliches erst allmählich in eins gebildet habe — die völlige, möglichst innige Durchdringung (ἄκρα κοινωνία) beider ist nach Origenes unmittelbar mit der Menschheit gegeben *); es ist eine gottmenschliche Entwicklung, eine Rückkehr des Logos in und mit der angenommenen Menschheit in seinen vorzeitlichen Stand gemeint; und auch dieß wohl nicht so, als ob damit das Leibliche völlig ins Göttliche und Geistige absorbirt worden wäre **), sondern es

*) S. meine Monogr. S. 209.

**) Wie ich in der Monogr. S. 213 auf Grund der daselbst angeführten Stelle aussprach. Ich glaube jedoch nunmehr nach wiederholter Erwägung, daß Dorner 1, 686 Recht hat, wenn er sagt: „Es ist unrichtig, daß Origenes sollte eine Ablegung der Menschheit

ist jetzt ganz der göttlichen Kraft und Herrlichkeit theilhaftig, aller menschlichen Schwäche und Beschränkung entnommen, zum freien Organ des Logos geworden. Auf diesem Wege werden ihm dann auch die Heiligen nachfolgen, „stufenweise dem nach, der durch die Himmel vorangegangen ist, Jesu, dem Sohne Gottes, der da spricht Joh. 17, 24: Ich will u. s. w. und Joh. 14, 2: Ich gehe. s. w. Er ist aber überall und durchläuft Alles (ipse ubique est et percurrit omnia), und wir werden ihn dann nicht mehr sehen in der Erniedrigung (in ea exiguitate), in die er um unsertwillen versetzt ward, d. h. in der Umschriebenheit (in ea circumscriptione), die er in unserem Leibe während seines irdischen Lebens hatte, wonach man ihn als an einen bestimmten Ort gebunden denken mußte" de Pr. II. c. 11, 6. Vgl. in Matth. XXXIV. 7. 50. 65. 70.

Diese Anführungen wollen keineswegs darthun, daß Origenes den Gedanken einer Selbstbeschränkung des Logos in der Menschwerdung consequent durchgeführt hätte; es findet sich auch bei ihm eine Reihe anderer Stellen, welche den Logos der Theilnahme an menschlicher Schwachheit und Beschränktheit völlig entnommen wissen wollen *), obwohl gerade diese Stellen mehr apologetischer Natur sind und die Tendenz haben, die Realität und Totalität der Gottheit des Sohnes auch in der Menschheit zu wahren (ne aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur) **); — die

---

Christi gelehrt haben; vielmehr denkt er sie gleichsam als aufgehobenes Moment im Logos, ihren Uebergang in die Gottheit als ihre eigene Vollendung". — In diesem Stande kommt ihr die relative Ubiquität zu, von welcher die angeführten Stellen reden.

*) S. Meine Monogr. S. 204. ff.

**) Er hält es für irrig zu meinen, quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne verbum Dei et sapientia ejus ac substantialis veritas ac vita vel a Patre divulsa sit, vel intra corporis ejus coërcita brevitatem,

Christologie des Origenes befaßt überhaupt einen Reichthum von Elementen, die sich noch nicht vollständig durchdringen; auch war damals die Schwierigkeit des Problems noch lange nicht nach allen Seiten hin zum Bewußtsein gekommen; aber als einen Zeugen, und zwar als einen bedeutenden für unsere Ansicht dürfen wir ihn mit Recht betrachten.

Wir könnten nun zwar noch eine lange Reihe ähnlich klingender Aussagen aus griech. VV. anführen z. B. Gregor v. Naz.: „der Unbeschränkte trat in die Beschränkung ein, um uns faßbar zu werden (ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος); die Gottheit wird mit dem Geborenwerden, der Geist mit dem Fleische, der Ewige mit dem Zeitlichen vermischt; der ewig Seiende **wird**, der Ungeschaffene wird geschaffen, der Unbeschränkte beschränkt sich" *), oder die noch stärkern Aeußerungen von Gregor v. Nyssa: „Was läßt sich Dürftigeres von Gott aussagen als die Knechtsgestalt, was Niedrigeres von dem König des Alls als freiwillige Herablassung in unsere arme Natur? Der Herr der Herren zieht Knechtsgestalt an, der Richter der Welt wird irdischen Regenten zinsbar, der das All mit der Faust umfaßt, hat keinen Raum in der Herberge, sondern liegt in einer Krippe, der Reine nimmt die Unreinheit der menschlichen Natur an, der Unsterbliche läuft unsern ganzen armseligen Zustand durch bis zum Tode; das Leben schmeckt den Tod", oder endlich das schöne Wort des Bischfos Attikos: „Das Wort der Liebe äußert sich, ob es wohl dem Wesen nach unveräußerlich ist; denn es äußerte sich selbst, indem es Knechtsgestalt annahm; der Leiblose

---

nec usquam praeterea putetur operata; aber für eben so irrig zu wähnen: quod pars aliqua deitatis Filii fuerit in Christo, reliqua vero pars alibi vel ubique — so können nur diejenigen meinen, die keinen Begriff von der Natur der körperlosen, unsichtbaren Wesenheit haben, welche ungetheilt in Allem und durch Alles und über Allem ist, de Pr. IV. Anaceph. 3.

*) Ullmann a. a. O. 398. 453.

wird Fleisch um deinetwillen, der über die Berührung Erhabene vermöge der Leiblosigkeit seiner Natur wird mit Händen betastet, der Anfangslose nimmt einen leiblichen Anfang; der Vollkommene wächst, der Unwandelbare nimmt zu, der den Himmel in Wolken hüllt, wird in Windeln gewickelt; der König liegt in der Krippe *) . . . „Aergert Jemanden die Menschwerdung des Eingeborenen, Geburt aus der Jungfrau, Gemeinschaft der Leiden, Kreuz, Tod, Auferstehung, der lerne, daß dieß Alles zur Oekonomie des Heils dient, und achte es nicht für unwürdig der herablassenden Liebe der höheren Natur: denn wäre es Gotte ungeziemend in einer Jungfrau zu wohnen, so mußte es noch ungeziemender für ihn sein, sie zu erschaffen, wäre das Leiden seiner unwürdig, wie viel mehr vom Leiden frei zu machen? Er ist aber gestorben, ob er schon unsterblich ist, um den Tod zu tödten, und auferstanden, um unsere Auferstehung zu gründen" **) — indessen stehen diesen und ähnlichen Stellen genug andere gegenüber, welche jede Veränderung nicht nur des Wesens, sondern auch des Zustandes von dem Logos abwehren, jede Theilnahme der göttlichen Natur an dem Leiden und der Beschränktheit der menschlichen ablehnen, wie es denn z. B. bei Attikos sogleich nach den angeführten Worten heißt: **ταῦτα πάντα δέχεται οὐ φύσει θεότητος, ἀλλὰ προςλήψει σαρκός· τῇ μὲν ἐν ἀσύλοις τῆς οἰκείας ἀπαθείας οἰκῶν, τῷ (τῇ?) δὲ τὰ πάντα**

---

*) Ὁ τῆς φιλανθρωπίας λόγος κενοῦται, ἀκένωτος τὴν φύσιν τυγχάνων, ἑαυτὸν γὰρ ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών· ὁ ἄσαρκος διὰ σὲ σαρκοῦται· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο· ὁ ἁφῇ μὴ ὑποπίπτων διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀσώματον, ψηλαφᾶται· ὁ ἄναρχος ὑπὸ ἀρχὴν γίνεται σωματικήν, ὁ τέλειος αὐξάνει, ὁ ἄτρεπτος προκόπτει, ὁ πλούσιος ἐν καταλύματι τίκτεται, ὁ περιβάλλων τὸν οὐρανὸν ἐν νεφέλαις σπαργανοῦται, ὁ βασιλεὺς ἐν φάτνῃ κατατίθεται.

**) Lauter Stellen, auf die sich das Ephesin. Concil v. J. 1431 berief; s. Mansi IV, 1194.

παθὼν καὶ ὑπομείνας *) — und selbst da, wo das Verhältniß beider möglichst intensiv bestimmt wird, geschieht es immer vielmehr mittelst einer Erhebung der Menschheit in das Göttliche, mittelst *περιχώρησις* und *θέωσις*, als durch Entäußerung desselben. Die Incarnation ist unmittelbar sogleich auch die Verherrlichung der Menschheit; damit tritt das Bedürfniß einer Beschränkung des Göttlichen zurück, aber freilich bleibt auch für die natürliche Lebensentwicklung des Menschlichen und für den Unterschied der Stände kaum mehr ein Raum. Die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, wird noch nicht genügend gewürdigt — es galt zunächst der Wahrung höherer, soteriologischer Interessen; wo es aber geschieht, da macht sich auch sofort der Gedanke einer Entäußerung des Logos, wenigstens andeutungsweise geltend. Wie weit darin Cyrill gegangen ist, haben wir Oben S. 94. 97 gesehen; vgl. damit seine Aeußerung zu Joh. 17, 23: *τῆς καθ' ἡμᾶς ἕνεκεν οἰκονομίας καὶ σωτηρίας τὸν ἐν ἀρχαῖς ὥσπερ ἐκβέβηκε τόπον, τὴν ἰσότητα φημὶ τὴν πρὸς τὸν πατέρα καὶ θεόν, δοκεῖ δε σεσαλεῦσθαί πως εἰς τὴν τῆς ἀφανεστέρας δόξης ὑπέρβασιν* (etiam ultra ignobilitatem detrusus)· *τοῦτο γὰρ ἦν τὸ κεκένωκεν ἑαυτὸν* (in Joh. XI, 1001). — Weitere Zeugen für unsere Fassung finde ich unter den griechischen Vätern nicht.

Desto bestimmter wird sie von den beiden tiefsinnigsten Lehrern des Abendlands, von Tertullian und Hilarius vertreten.

Tertullian hebt es überall und besonders in der Schrift de carne Christi mit Nachdruck hervor, daß der Sohn Gottes wahrhaft Mensch geworden, als Mensch geboren sei (nasci se Deus voluit). Das ist ein Uebergang aus einer Daseinsweise in eine andere. Marcion freilich wird von seiner Anschauung aus Geburt für etwas Gotte entweder Unmögliches oder Ungeziemen-

*) Eine reichliche Sammlung ähnlicher Aussagen der VV. des vierten Jahrh. gibt Theodoret. Eran. III.

des halten. Sed Deo nihil impossibile nisi quod non vult, entgegnet Tertullian; si voluit potuit, et natus est. Aber besagt das nicht eine Verwandlung? — Er fährt fort: „Du kannst nicht sagen: wäre er geboren worden und hätte menschliche Natur in Wahrheit angenommen, so hätte er Gott zu sein aufgehört, hätte verloren was er war, indem er an sich genommen, was er nicht war. Denn Gott ist keineswegs in Gefahr, die Stellung, die ihm als Gott zukommt, einzubüßen. Allein, sagst du, deßwegen läugne ich, daß sich Gott in Wahrheit in einen Menschen verwandelt habe dergestalt, daß er geboren — und mit Fleisch bekleidet wurde, weil wer unendlich ist nothwendig auch unwandelbar sein muß. Denn Verwandlung in etwas Anderes ist Endigung des früheren Zustandes. Es kommt somit demjenigen keine Verwandlung zu, dem kein Ende zukommt. Das Wesen aller wandelbaren Dinge beruht durchaus auf dem Gesetz, daß sie in demjenigen nicht verharren, was an ihnen verwandelt wird, und daß sie so, durch dieses Nichtverharren, zu Grunde gehn, indem sie durch Verwandlung was sie waren verlieren. Allein Gott hat nicht seines Gleichen; sein Wesen ist von der Beschaffenheit aller andern Dinge verschieden. Wenn also dasjenige, was von Gott oder wovon Gott verschieden ist, durch Verwandlung seine ehemalige Wesenheit verliert, wie wird der Unterschied der Gottheit von allem Uebrigen gewahrt, wenn nicht so, daß bei Gott das Gegentheil statt findet, d. h., daß Gott sich in Alles verwandeln kann und gleichwohl bleiben was er ist? Sonst wird er denjenigen Dingen gleich sein, die durch Verwandlung ihre Wesenheit verlieren, während ihnen Gott doch gewiß wie in allen Dingen, so auch in dem Ausgang der Wandlung ungleich ist (indem er bleibet der er ist), de carne Christi. c. 3 *). Tertullian lehrt also nicht nur, daß die Inkarnation

*) Non potes dicere: si natus fuisset et hominem vere induisset, Deus esse desiisset, amittens quod erat, dum adsumit quod non

als That des Sohnes Gottes eine Art von Veränderung involvire, er ist auch der Ueberzeugung, daß eine solche das Wesen der Gottheit nicht gefährde; es ist vielmehr das Prärogativ derselben, sich in jede Zuständlichkeit versetzen zu können und doch darin bei sich selbst zu bleiben. Und dieser Gedanke steht bei ihm nicht vereinzelt da, überall beruft er sich auf die schlechthinige Freiheit und Selbstmacht Gottes: bei der Lehre von der ewigen Zeugung, (Deo nihil difficile, adv. Prax. 10), bei der Lehre von der Schöpfung aus Nichts, von Auferstehung des Fleisches (de resurr. 11. adv. Herm. 42 totum consortium divinitatis haec erit, libertas et aeternitas motus). Aber diese Allmöglichkeit darf nicht in der Abstraction von dem Willen Gottes gedacht werden, sie stehet vielmehr ganz im Dienst des Willens, sie hat an ihm ihr Maaß, ihr Princip: Dei enim posse velle est, et non posse nolle, quod autem voluit et potuit et ostendit (adv. Prax. 10); der Grund aber, warum Gott auch der Geburt ins Fleisch sich unterziehen, und bis zu dieser Tiefe der Niedrigkeit und der Schmach sich herablassen w o l l t e, ist seine L i e b e, die Liebe zu dem Menschen, der Fleisch und der Geburt unterworfen ist: „Um dieses

---

erat. P e r i c u l u m e n i m s t a t u s s u i D e o n u l l u m e s t. Sed ideo, inquis, nego Deum in hominem vere conversum, ita ut nasceretur et carne operaretur (vielleicht operiretur), quia, qui sine fine est, etiam inconvertibilis sit, necesse est. Converti enim in aliud finis est pristini. Non competit ergo conversio, cui non competit finis. Plane natura convertibilium ea est... sed nihil Deo par est, natura ejus ab omnium rerum conditione distat. Si ergo quae a Deo distant aut a quibus Deus distat, cum convertuntur, amittunt quod fuerunt, ubi erit diversitas divinitatis a ceteris rebus, nisi ut contrarium obtineat, id est, ut D e u s e t i n o m n i a c o n v e r t i p o s s i t, e t q u a l i s e s t p e r s e v e r a r e? etc. c. 4. Igitur si neque ut impossibilem neque ut periculosam Deo repudias corporationem, superest ut quasi indignam rejicias et accuses etc.

Menschen willen ist er herabgekommen, seinetwegen hat er sich in alle Niedrigkeit herabgelassen bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz. So hat er ohne Zweifel den geliebt, den er theuer erkauft hat. Hat er ihn aber geliebt, so hat er auch seine Geburt und sein Fleisch lieben müssen" de c. Chr. 4. — Wie nun dem Tertullian die Geburt Christi ein wirkliches Eingehen des Göttlichen in das Menschliche, eine wirkliche Theilnehmung desselben an unserem Fleische ist (concarnatio), so läßt er es auch an dem Leiden des Fleisches participiren, ja er sagt geradezu: crucifixus, passus, mortuus est Deus. c. 5. Vgl. adv. Prax. 16. Auf den Unterschied der Stände, auf die Verherrlichung des Fleischgewordenen läßt sich jedoch Tertullian nicht näher ein *).

Um so tiefer Hilarius von Poitiers. Seine Christologie, wie er sie in der Schrift de Trinitate — sie gehört zu den schwierigsten Denkmalen der patristischen Litteratur — entwickelt, führt den Gedanken einer Selbstbeschränkung des Logos vollständig durch **). Er geht dabei von dem strengsten Begriff der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi aus. „Darin besteht die Erkenntniß des göttlichen Mysteriums, daß du den als Gott anerkennst, von welchem du weißt, daß er Mensch ist, und den als Menschen, von welchem du weißt, daß er Gott ist" (de Tr. X, 60); „das Ganze dieser Person ist der Kirche sowohl das Wort Gottes als der Mensch Jesus — der ganze Christus

*) Wenn Tertullian an andern Stellen die Unveränderlichkeit Gottes den Patripassianern gegenüber festhält, so ist dieß kein Widerspruch gegen die oben dargelegte Grundanschauung; er will da nur die demutatio substantiae abwehren, adv. Pr. 27.

**) Vgl. Baur 1, 682. Dorner 1040 ff. Es würde mich zu weit abführen, wollte ich auf die Differenz dieser beiden Gelehrten in der Auffassung des Hilarius eingehen. Ich habe beiden zu danken. Baur hat mich zuerst auf seine Christologie aufmerksam gemacht; Dorner hat mir das Verständniß derselben erleichtert.

ist der Sohn Gottes, und der ganze Menschensohn ist der ganze Sohn Gottes, totus hominis filius totus est Dei filius X, 52. 22. vgl. IX, 6: Jesus Christus et homo et Deus est — nec cum homo tum etiam non et Deus, nec post hominem in Deo non totus homo, totus Deus etc. *). Aber wie läßt sich diese totale und reale Einheit der Gottheit und Menschheit, näher der Gottesgestalt und der Knechtsgestalt, wie läßt sich insbesondere die Entstehung dieser wunderbaren Person begreifen? Hilarius ist sich der ganzen Schwierigkeit dieser Frage bewußt, und sie steigert sich ihm noch dadurch, daß er dabei nicht

---

*) Ich kann in diesen Stellen nicht finden, was Dorner in sie hineinlegt, wenn er sie S. 1069 so erklärt: „das heißt diese Person ist ganz Mensch, oder der vollkommene Mensch, zu dessen Vollendung eben gehört, daß er auch Gott sei, und umgekehrt, diese Person ist ganz Gott, d. h. auch seine Menschheit ist nicht mehr blos als ein Besitz oder eine Wohnung des Logos anzusehen, sondern als Moment seiner selbst, ohne daß der Logos selbst nicht erschöpfender Weise gedacht wäre". Für diese beiden (von mir unterstrichenen) Sätze finde ich weder in der Trinitätslehre noch in der Christologie des Hilarius eine Bestätigung; wiederholt er es doch vielfach, daß die Menschwerdnng um unsertwillen geschehen, für den Logos aber kein Zuwachs sei; sagt er doch II, 25: non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus ut Deus caro fieret, vgl. III. 3, wo er die absolute Vollkommenheit und Gleichheit des Sohnes mit dem Vater bezeugt und dann hinzusetzt: ea autem, quae ejus sunt secundum corpus quod assumsit, bonitatis ejus ad salutem nostram voluntas est . . . . imbecillitati nostrae potius obtemperans, quam de his, in quibus erat ipse deficiens hat er menschliche Natur und Niedrigkeit angenommen". Solche Aussagen scheinen mir die letztere Hälfte der Dorner'schen Auslegung abzuweisen; und auch für die erstere Hälfte will sich mir keine Beweisstelle darbieten. Denn wenn Hilarius auch häufig sagt, Gott sei Mensch geboren, damit wir Gott würden, so heißt das doch wohl nur in Gott verklärt.

nur das Verhältniß göttlicher und menschlicher Natur an sich ins Auge faßt, sondern speciell das Verhältniß der göttlichen Herrlichkeitsgestalt zu der niedrigen, beschränkten Seinsweise der menschlichen Natur, in welche der Sohn Gottes eingegangen ist *). Hier liegt das eigentliche Problem, das Geheimniß: non ignoro, in quantum humanae intelligentiae infirmitatem magnificentia mysterii coelestis impediat. Beides, die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt, sagt er, können nicht unmittelbar in eine Einheit zusammengehen, sie schließen sich vielmehr, so wie sie an sich sind, aus. Wie wird also ihre Einigung möglich? Die Antwort lautet: „Die Annahme der einen kann nur geschehen durch

*) Der Sprachgebrauch des Hilarius ist etwas schwankend und dieß erschwert das Verständniß. Gewöhnlich unterscheidet er genau zwischen forma servi und forma Dei wie IX, 14, und ebenso zwischen Menschheit und forma servi. Forma Dei ist ihm die Herrlichkeitsgestalt Gottes, die dem Sohne kraft der Wesensgleichheit mit dem Vater zukommende Erscheinungsform: forma et vultus et facies et imago non differunt de Tr. VIII. 44. 45, es ist das Gepräge, der charakteristische Aus- und Abdruck der Gottheit des Vaters: quod signatum in Dei forma est, hoc necesse est totum in se coimaginatum habere quod Dei est; hingegen forma servi ist der habitus humanus, forma hominis, humilitas; jedoch nicht so, als ob bei der Erscheinungsform vom Wesen abstrahirt wäre, sondern beides ist bei Hilarius immer zusammengeschloßen: die menschliche Natur in ihrer irdisch-beschränkten Bestimmtheit, die göttliche Natur in der ihr wesentlichen Erscheinungsform. Daher sagt er bald so: die evacuatio formae Dei ist nicht evacuatio naturae, substantiae, bald so: ut vero assumsisse formam servi nihil aliud est, quam hominem natum esse, ita in forma Dei esse, non aliud est, quam Deum esse; daher redet er bald von einer wirklichen Aufgebung der forma Dei in der Menschwerdung, wovon dann der Gegensatz ist: interitus naturae; bald sagt er, die forma Dei habe sich auch in der evacuatio gewissermassen erhalten, wo dann die forma mit dem Wesen zusammengedacht ist.

Entäußerung der andern: accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuit, non conveniente sibi formae utriusque concursu X, 14; decedere ex deo in hominem nisi ex forma Dei evacuans non potuit XII, 6; zu Ps. 65. 25: in forma servi veniens evacuavit se a Dei forma; nam in forma hominis existere manens in Dei forma qui poterat? Entäußerung der Gottesgestalt und Annahme der Knechtsgestalt sind also die beiden Momente, durch welche sich die Menschwerdung vollzieht. Der Sohn Gottes wird Mensch evacuans se ex forma Dei et formam servi accipiens et filius Dei etiam filius hominis nascens.

Worin besteht nun die evacuatio der forma Dei? Nicht in einer Aufgebung oder Veräußerung des Wesens der Gottheit (non abolitio naturae), sondern darin, daß der Sohn Gottes vermöge eines Aktes der Selbstbeschränkung seine unendliche Macht- und Herrlichkeitsfülle so weit in sich selbst zurücknahm (in sich hineinnahm), daß für die Knechtsgestalt Raum wurde; darin, daß er sich zu einer Zuständlichkeit bestimmte, welche der endlichen menschlichen Seinsweise conform war, demutatio habitus. Hören wir Hilarius selbst. Er sagt VIII, 45: exinanivit se ex forma Dei, id est, ex eo quod aequalis Deo erat, sodann in der Hauptstelle XI, 48, nachdem er zuvor die absolute, immer sich selber gleiche Vollkommenheit Gottes hervorgehoben hat: „In der Gottesgestalt verbleibend hat er Knechtsgestalt angenommen, nicht als ob er verändert worden wäre, sondern so, daß er sich selbst entleerte und, in sich zurückgezogen, innerhalb seiner Macht sich entäußerte, indem er sich bis zur Gestalt menschlichen Habitus ermäßigte, damit es der Schwäche der angenommenen Niedrigkeit nicht unmöglich werde, die mächtige und unendliche Natur zu ertragen, sondern damit die unbegrenzte Kraft sich in so weit beschränkte, als sie bis zur Ertragung des mit ihr verbundenen Leibes gehorsam sein mußte. Daß er aber sich durch Selbstentäußerung sich Schranken setzte (se ipsum

continuit), that seiner Macht keinen Eintrag u. s. w. *). Vgl. zu Ps. 53: „Die Gottesgestalt entäußerte sich aus dem, was sie war, zu dem, was sie nicht war, nämlich um geboren werden zu können in beschränkter Leiblichkeit. Deshalb ist er als Gottes- und Menschensohn zugleich geboren worden, deshalb als Gott und Mensch d. i. als Gottessohn in den Habitus menschlichen Ursprungs geboren worden, indem sich Gottes Substanz bis zur Natur eines durch Vereinigung von Seele und Leib entstehenden Menschen erniedrigte" **). Aehnlich vgl. de Tr. IX, 51. X.

Das ist die Entäußerung. Durch sie wird das andere Moment, die Annahme der Knechtsgestalt, für den Sohn Gottes ermöglicht (evacuatio eo profecit, ut proficiat forma servi IX, 14). Er kann sie jetzt in sich hineinnehmen (sich in sie hineingebären) und mit ihr zur Einheit zusammengehen, weil die Unbegrenztheit auf seiner Seite aufgehoben ist. Die assumtio hat also die de-

*) Die Stelle lautet im Grundtext, den ich der Schwierigkeit wegen mittheile, so: In forma Dei manens formam servi assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens, et intra se latens, et intra suam ipse vacuefactus potestatem, dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumtae humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripta moderaretur, in quantum oportebat eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire. Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati etc.

**) Deus ex eo quod Deus manebat, usque ad originem nascendi hominis se humiliavit, i. e. ut hominis filius esset, qui antea erat Dei filius. . . . Forma enim se Dei ex eo quod erat ad id quod non erat, id est ut nasci posset in animam suam conpusque, vacuante. Et idcirco et filius Dei et filius hominis, idcirco Deus et homo, id est Dei filius habitu humanae originis natus est usque ad naturam scilicet hominis nascendi qui totus ex anima et carne formabilis est Dei se humiliante substantia.

mutatio habitus zur Voraussetzung (vgl. oben zu Ps. 53) und besteht darin, daß der Sohn die Leiblichkeit aus der Substanz der Maria sammt der von Gott gegebenen Seele sich aneignete: „Aus Gott die Seele, aus der Jungfrau den materiellen Stoff". So sagt Hilarius, weil er Kreatianer ist. Er sieht den Prozeß so an, daß aus Maria unter der reinigenden und weihenden Einwirkung des Logos die Leiblichkeit oder vielmehr das materielle Substrat des Leibes des Herrn erwirkt und zum Organ seiner Einwohnung zubereitet, diesem materiellen Substrat aber die aus ihm, dem Logos, geborne (geschaffene?) Seele eingeboren wird, wodurch es selbst erst zum beseelten Leibe wird. Eben diese von ihm selbst gewirkte Menschheit, die forma servi, nimmt der sich entäußernde Logos in sich herein, indem er sich mit ihr zur innigsten Gemeinschaft zusammenschließt, (nova natura in Deum illata est — natura divina, in forma naturae se gignentis manens, formam naturae atque infirmitatis corporalis accepit; in se humilitatem terrenae nativitatis suscepit IX, 51). Er wird, wie es Hilarius auch sonst ausdrückt, als Mensch geboren, in die Menschheit hereingeboren (unigenitus humani partus lege profertur II, 25), oder, er gebiert sich in sie. Insofern ist die Menschwerdung seine eigene That, er selbst die Causalität für die von ihm assumirte, beseelte menschliche Natur; — zwar nicht so, als ob er sie aus sich herausgesetzt hätte: id quod alienum a se erat vi sua et potestate praesumsit II, 26 *), wohl aber ein Act seines Willens, seiner

---

*) Es finden sich zwar bei Hilarius nicht wenige Stellen, die für die Auffassung Baurs, „der göttliche Logos wurde dadurch Mensch, daß er eine aus Leib und Seele bestehende Natur aus sich selbst schuf", zu sprechen scheinen, indessen hat Dorners eingehende Untersuchung diesen Schein beseitigt. Entscheidende Stellen sind die von Dorner angeführten de Tr. II. 24. 26: Spiritus s. desuper veniens virginis interiora sanctificavit et in his spirans naturae se humanae carnis immiscuit, et id, quod alienum a se erat,

Liebe zu unserem Heile IX, 51; näher ein doppelseitiger Akt der Selbstbeschränkung und Selbstaneignung, demutatio habitus et assumtio naturae, beides zumal IX, 14. 51: per cjus (formae Dei) exinanitionem servi forma est suscepta. Vgl. zu Ps. 68: ex forma Dei se inaniens formam hominis assumsit. Indem er so menschwerdend in eine seinem an sich seienden Wesen inadäquate Zuständlichkeit sich begab (IX, 54 humilitas formam demutavit sub assumtione servili, II, 45), änderte sich auch seine Stellung zum Vater, es tritt eine gewisse Ungleichheit zwischen beiden ein, die ursprüngliche Herrlichkeitseinheit erleidet einen Abbruch, eine Störung: dispensationis novitas offensionem unitatis intulerat *).

Involvirt also nicht doch die Menschwerdung eine wesentliche Veränderung, eine Aufgebung der in sich unwandelbaren göttlichen Natur? Nein, fährt Hilarius fort — und gerade dies der immer wiederkehrende Grundgedanke seiner Christologie — Gottes Sohn fällt damit, daß er sich zur Knechtsgestalt entäußert, nicht von seiner göttlichen Natur ab, das Anders sein, die forma servi, in die er sich begeben hat, hebt weder sein göttliches Wesen, noch seine göttliche Macht auf (evacuans se ex Dei forma et formam servi accipiens, et filius Dei etiam filius hominis existens, ex se suaque virtute non deficiens sqq. IX, 15, hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se Deo

---

vi sua et potestate praesumsit; X, 15: assumta sibi per se ex virgine carne, ipse sibi animam concepti per se carnis cooptavit; II, 22. Ich füge hinzu in Ps. 138. c. 2.

*) S. die hieher gehörigen Stellen (IX, 38) weiter unten. Dorner 1061: „Die ganze Person geht ein in die Ungleichheit mit sich selbst, — keineswegs aber ist nur die menschliche Seite anfangs der göttlichen noch inadäquat, da sie vielmehr die göttliche durch Vermittlung der freiwilligen evacuatio, soweit als die göttliche Natur es gestattet, in ihre Ungleichheit mit hineinzieht“.

sumsit IX, 23) *); denn es ist doch immer er selbst, der sich erniedrigt und sich zu Annahme der Knechtsgestalt bestimmt, er selbst, der das Subject von Beidem ist, und der sich eben deßhalb auch in Beidem in der Identität mit sich erhält. Aboleri Dei forma, ut tantum servi esset forma, non potuit. Ipse enim est et se ex forma Dei inaniens, et formam hominis assumens. Evacuatio non est divinae naturae interitus, zu Ps. 68; non enim unigenito Deo naturae demutationem naturalis nativitas intulit, de Tr. IX, 37. Ausführlich erklärt sich darüber Hilarius IX, 14: „Vermöge des Geheimnisses der evangelischen Heilsordnung ist der in der Knechtsgestalt kein anderer, als er in Gottesgestalt ist, obwohl Knechtsgestalt annehmen und in Gottesgestalt verbleiben nicht eins und dasselbe ist, und obwohl derjenige nicht ohne Entäußerung seiner selbst Knechtsgestalt annehmen konnte, welcher in Gottesgestalt verblieb, weil beide Gestalten ihres Abstandes halber nicht in Eins zusammengehen konnten. Aber derjenige, der sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen hat, ist doch kein anderer und verschiedener. Denn Annahme schließt Aufhören des eigenen Seins aus und Fortbestand desselben ein. Deßhalb ist die Entäußerung einer Gestalt nicht Vernichtung ihres Wesens, weil derjenige, welcher sich entäußert, sich nicht aufgibt, sondern derjenige bleibt, der er ist, indem er annimmt. Und da er selbst es ist, der sich entäußert und annimmt, so ist es zwar ein Geheimniß, welches so sich vollzieht, nicht aber ein Untergang, in welchem Falle sowohl der Entäußerung als der Annahme ihr Subject fehlen würde. Deshalb geht die Entäußerung nur so weit, daß die Knechtsgestalt herauskomme, ohne daß Christus, der in Gottesgestalt war, Christus zu sein aufhört, da er ja eben als Christus die Knechtsgestalt angenommen. Hat er sich aber so entäußert, daß er als der Eine Christus einerseits Geist (Gott) blieb

---

*) IX, 37 non deseruit natus Deus naturae suae proprietatem, generis sui potestatem.

(2. Kor. 3, 18), andrerseits leibhaftig Mensch war, so hat die Abänderung des Habitus und die Annahme der Natur die Natur der bleibenden Gottheit nicht vernichtet" *). Vergleiche auch den Schluß der oben S. 164 bereits angeführten Hauptstelle: „Damit daß er sich durch Selbstentäußerung beschränkt hat, hat er seiner Macht keinen Abbruch gethan, weil er inmitten der Niedrigkeit dieser Selbstentäußerung gleichwohl Kraft und Wesen der vollen entäußerten Macht in sich fortbehielt **). — Für uns, fährt Hilarius fort, ist dies allerdings ein tiefes Geheimniß, weil wider das Gesetz unserer Natur, dem Wesen Gottes aber nicht unangemessen. „Da

---

*) De Trinit. IX, 14: Non alius est in forma servi quam qui in forma Dei, cum tamen servi formam accipere, et in forma Dei manere non idem sit, cumque accipere formam servi, nisi per evacuationem suam non potuerit, qui manebat in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu. Sed non alius atque diversus est, qui formam servi accepit. Accepisse enim non potest ejus esse, qui non sit, quia ejus sit, qui subsistat, accipere. Ergo evacuatio formae non est abolitio naturae, quia qui se evacuat, non caret sese, et qui accipit, manet. Et cum ipse sit evacuans et accipiens, habet quidem in eo sacramentum, quod se evacuat et accipit, non tamen habet interitum, ne non exstet evacuans, et ne non sit accipiens. Itaque evacuatio eo proficit, ut proficiat forma servi, non ut Christus, qui in forma Dei erat, Christus esse non maneat, cum formam servi nonnisi Christus acceperit. Qui cum se evacuaverit, ut manens spiritus Christus idem Christus homo esset in corpore, demutatio habitus et assumtio naturae naturam manentis divinitatis non peremit, quia unus atque idem Christus sit et demutans habitum et assumens. Vgl. IX. 51 zu Ps. 138, c. 2.

**) S. den Text oben S. 164. Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati, cum intra hanc exinanientis se humilitatem virtute tamen omnis exinanitae intra se usus sit potestatis. Eben so X, 22.

er", so lautet die merkwürdige Stelle, die uns den innersten Gedanken des tiefsinnigen Kirchenlehrers aufschließt, „da er gegen die Natur unserer Denkweise Gott verbleibend Mensch geboren wird, so ist es auch nicht gegen die Natur unserer Hoffnung, daß er, nachdem er als ein Mensch geboren, Gott verbleibe. Da wir darin, daß die erhabenere Natur in die niedrige hineingeboren ist, die Bürgschaft haben, daß die niedrige Natur in die erhabenere hineingeboren werden könne, und da dies dem Gesetze und der Gewohnheit des Weltlaufs gemäß ist, so liegt diese Hoffnung um Vieles näher, als jene nächste Wirkung des göttlichen Heilsgeheimnisses (die Erniedrigung). Denn in allem Weltlichem, was geboren wird, liegt die Kraft des Wachsthums, nicht aber die Macht der Selbstverminderung. Siehe nur Gras, Bäume, Thiere und auch den vernunftbegabten Menschen selber an: Alles ist in steter Zunahme begriffen, ohne sich durch Selbstverminderung zusammenzuziehen, und es behauptet (bewahrt) in diesem Wachsthum aus sich selber die Gleichheit mit sich selber. . . Denn obgleich der Mensch vor Alter welkt oder durch den Tod zu Grunde geht, so ist das zwar ein zeitlicher Wechsel und eine Endschaft seiner Lebensgestalt, aber dasjenige, was ist, hat nicht das Vermögen, nicht zu sein was es ist, so daß es durch Verminderung sich von da aus neu begründe, d. i. daß aus dem Greise wieder ein Kind werde. Es ist also ein Weltgesetz, daß unsere Natur mit Nothwendigkeit sich zunehmend immer weiter (höher hinauf) entwickelt, und da Wachsthum uns naturgemäß und Verminderung widernatürlich ist, so können wir um so viel mehr von einer erhabeneren Natur Fortschritt erwarten. Sonach (hingegen) war es Gotte eigenthümlich, ein Anderes zu sein, als was er verblieb, und doch nicht zu sein, was er verblieben war: als Mensch geboren zu werden und doch nicht aufzuhören Gott zu sein, sich zusammenzuziehen bis zu Empfängniß und Wiege und Kindesweise, und doch die Gottesmacht nicht fahren zu lassen: das ist nicht für ihn, aber für uns ein Geheimniß. Auch ist das Annehmen un-

serer Natur für Gott kein Fortschritt, aber daß er sich solche Schmach anthun wollte (contumeliae suae voluntas), ist unsere Förderung, unser Heil, indem er nicht verliert, was er als Gott ist, und dem Menschen erwirbt, daß er Gott werde" *). — Wir haben also hier den Gedanken, daß, während das Naturgesetz der Kreatur aufsteigende Entwicklung ist, Gott von seiner absoluten Vollkommenheit auf eine tiefere Stufe sich herablassen — gleichsam rückwärts schreiten — kann, ohne deshalb von sich selbst abzufallen, nämlich, um auf diesem Wege uns zu und mit sich emporzuführen. Das ist die wunderbare Eigenthümlichkeit, die er vor der Kreatur voraus hat. Dasselbe hatte Tertullian ausgesprochen, nur ist es hier noch bestimmter unter dem soteriologischen Gesichtspunkt gedacht.

Mit dem Bisherigen ist schon angedeutet, daß Hilarius die

---

*) Cum autem contra naturam sensus nostri Deus manens homo nascitur, jam non est contra naturam spei nostrae, ut natus homo Deus maneat, cum potior natura in inferiorem natu fidem praestet, inferiorem in naturam nasci posse potiorem et quidem secundum legem et consuetudinem mundi, promptior magis spei nostrae quam divini sacramenti effectus est.... Naturae ergo nostrae necessitas in augmentum semper mundi lege provecta, non imprudenter profectum naturae potioris expectat: cui et incrementum secundum naturam est et imminutio contra naturam est. Deo itaque proprium fuit, esse aliud quam manebat, nec tamen non esse quod manserat: nasci in hominem Deum nec tamen Deum esse desinere, contrahere se usque ad conceptum et cunas et infantiam, nec tamen Dei potestate decedere. Hoc non sibi, sed nobis est sacramentum, neque assumtio nostra Deo profectus est, sed contumeliae suae voluntas nostra profectio est, dum nec amittit ille quod Deus est, et homini acquirit, ut Deus sit. — Der profectus naturae potioris, von dem Hilarius oben redet, wird dieses sein, daß der Sohn Gottes, in die Niedrigkeit menschlicher Natur sich versenkend, die angenommene Menschheit mit mit sich selber zur Höhe der Gottheit emporführt.

beiden Stände des Menschgewordenen unterscheidet, den irdischen Lebensstand, in den er sich selbst beschränkend begeben hat, und den Herrlichkeitszustand, zu welchem er zurückkehrt: beidemale die eine ungetheilte Person des Gottmenschen. Auch diesen Gedanken führt er eigenthümlich aus.

Er sagt von dem Leibe Christi, daß derselbe vermöge seiner Geburt aus dem heil. Geiste der irdischen Bedürftigkeit, Beschränktheit, Leidensfähigkeit und Sterblichkeit entnommen gewesen sei *). Er konnte zwar leiden, eben weil es ein menschlicher Leib war (X, 15), aber das Leiden selbst, Hunger, Durst, Schmerzempfindung war für ihn keine Naturnothwendigkeit, seiner Natur nach war er für alles dergleichen unzugänglich, unempfindlich — etwa wie die Luft, oder das Wasser von dem Pfeil, der durch sie hindurchfährt, nicht wirklich verwundet wird: homo ille habens ad patiendum quidem corpus — sed naturam non habens ad dolendum X, 23. 24. Man hat deshalb den Hilarius des Doketismus beschuldigt **); ich möchte lieber sagen, er habe denjenigen Zu-

---

*) Aehnlich Origenes.

**) Baur, 688. Gegen ihn hat Dorner 1054 den Hilarius in Schutz genommen, und gewiß in so weit mit Recht, als Hilarius wie die Leidensfähigkeit des Leibes Christi, so ein Leiden desselben lehrt: passus est. Indessen läßt er doch das Leiden nicht bis in das Herz des Menschgewordenen dringen; er hat kein Gefühl der Furcht und Schwachheit, keine Empfindung des Schmerzes dabei empfunden, weil er im Unterschied von allen Andern mit Freiheit litt und starb: quem dolorem mortis timerct, potostatis suae libertate moriturus? — Non est terror mortis in potestate moriendi, V, 9. 11. 22. 23. 24. 35; die Traurigkeit, die er am Oelberg ausspricht, hat nicht ihn selbst zum Gegenstand, sondern für die Jünger trauert und betet er, weil ihnen Versuchung droht 36. 37. Von da aus kommt dann Hilarius bisweilen dahin, daß er die Menschwerdung unmittelbar als Erhebung der Menschheit in Gott auffaßt: non defectus Dei ad hominem, sed hominis profectio in Deum X, 7.

stand der Leiblichkeit des Erlösers, der erst mit der Auferstehung eintrat, zu frühzeitig vorweggenommen, die Verherrlichung seiner Menschheit zu bald angesetzt, und deshalb kommt es bei ihm zu keiner vollen Wahrheit des Leidens Christi. Dennoch weiß er auch dafür, woran ihm soteriologisch Alles gelegen ist, einen Raum zu finden. Der Gottmensch, sagt er, hat gelitten, (pati voluit X, 30), nämlich kraft seines Willens, kraft desselben Willens, in dem er sich entäußerte, hat er für uns leiden, für uns den Angriffen der feindlichen Mächte und des Todes sich überlassen wollen, um sie zu besiegen, und so war denn sein Leiden vielmehr eine That seiner Freiheit, in jedem Moment ein Akt der Freiheit, in dem sich gleichsam der Akt der ursprünglichen Selbstbeschränkung immer wiederholt — zugleich ein fortwährender Triumph X, 48. Und dieses Leiden, soweit ein solches statt findet, gehört der ganzen Person an, nicht blos der menschlichen Natur, wie Hilarius wiederholt ausspricht. So schon de Tr. II, 24: „das unsichtbare Ebenbild Gottes hat die Schmach des menschlichen Ursprungs nicht verschmäht und durch Empfängniß, Geburt, Weinen, Wiege hindurch alle Schwächen unserer Natur durchlaufen (omnes naturae nostrae contumelias transcurrit)"; zu Ps. 68 bemerkt er: „Diese Leiden, welche auf ihn eindringen, hatten keine Kraft über ihn, ihre Macht kommt nur her aus der Annahme des Fleisches. Denn Gott als solchen konnten diese Schrecken unserer Leiden nicht treffen, sie konnten sich nur in dem Fleische unseres Leibes äußern ... jedoch mußte auch die göttliche Natur in Mitleidenschaft gezogen werden (haurienda fuit natura coelestis), damit er sich erniedrigend von der Gottesgestalt zur Knechts- und Menschengestalt hin-

---

Dabei unterscheidet er zwar immer noch zwischen dem irdischen Lebensstand und dem Stande der vollen Herrlichkeit, aber ersterer kommt dennoch, ohnerachtet der Selbstbeschränkung des Göttlichen, nicht vollständig zu seinem Rechte. Das Fleisch wird seiner natürlichen Schwachheit zu schnell entkleidet. Aehnlich bei griech VV.

abstiege. Und deshalb dringen ihm die Wasser bis an die Seele... die Substanz, welche dieses traf, war nicht die, welche er annehmungsweise an sich hatte, sondern die, welche sich selbst entäußernd in Knechtsgestalt begab". Gerade auf diese Beziehung seines gesammten Leidens auf dieselbe Natur, deren That die Menschwerdung ist, kommt es ihm an; darauf beruht seine Bedeutung für uns. Und so sagt er kühn und erhaben: Gott wollte leiden, Gott wollte sterben. Haec jam ante conditionem mundi sacramenta sunt coelestium mysteriorum constituta, ut unigenitus Deus homo nasci vellet, mansuro in aeternum in Deo homine, ut Deus pati vellet . . . ut Deus mori vellet, ne qua insolens potestas adversus Deum esset neque creatae in se virtutis posset usurpare naturam, cum se immortalis Deus intra legem mortis habuisset. Nascitur itaque Deus assumtioni nostrae, patitur vero innocentiae, postremo moritur ultioni, dum et homo noster in Deo permanet et infirmitatum nostrarum passiones Deo sociae sunt IX, 7.

Nach dem Obigen könnte man zweifeln, ob für Hilarius noch Raum für eine Erhöhung übrig bleibe; dennoch lehrt er sie entschieden, und zwar so, daß er als ihr Subject wiederum den Gottmenschen betrachtet. Sie ist der Prozeß, mittelst dessen der menschgewordene Sohn Gottes die Entäußerung zurücknimmt, und sich in dem angenommenen Fleische und dieses mit sich zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit und Gottgleichheit wiederherstellt. Denn so heißt es in der Hauptstelle de Tr. IX, 38. 39, die wir als eine der charakteristischen noch schließlich mittheilen: „Durch die That der Fleischesannahme und Entäußerung der Gottesgestalt hatte sich Christus, indem er Mensch geboren ward, eine neue Natur gegeben, nicht zum Schaden seines ursprünglichen Wesens, sondern nur mit Veränderung seiner Erscheinung (Erscheinungsform). So hatte er denn der Gestalt Gottes sich entäußernd, als ein Geborener, Knechtsgestalt angenommen, aber diese Fleischesannahme war der Natur des Vaters, mit welchem er sich in wesentlicher Einheit

befand, fremd (äußerlich) geblieben, und die neue Form der Zeitlichkeit (der in die Form der Zeitlichkeit eingegangene Christus) hatte, obwohl in der Kraft seines ursprünglichen Wesens verbleibend, dennoch mit der Gottesgestalt, der angenommenen Menschheit nach, zugleich auch die (formelle) Einheit mit dem Wesen Gottes verloren. Aber die Hauptabsicht der Menschwerdung ging dahin, daß anjetzt der ganze Sohn, als Mensch und Gott durch die Huld göttlichen Willens in die Einheit des väterlichen Wesens aufgenommen sei, und derjenige, welcher in Wesenskraft verblieb, auch in Wesensart verbleibe; denn so wurde dem Menschen ermöglicht, daß er Gott wurde. Bleiben aber in Einheit mit Gott konnte der in sie aufgenommene Mensch nimmermehr, wenn er nicht kraft der Einheit mit Gott auch zur Wesenseinheit mit Gott (zur Einheit der ewigen, ursprünglichen und natürlichen Gottheit) gelangte, so daß dadurch, daß Gott das Wort (*ϑεὸς λόγος*) im Wesen Gottes war (wesenseins mit Gott), auch das fleischgewordene Wort wiederum in Gottes Wesen einginge, und so der Mensch Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters bliebe, wenn das Fleisch sich einigte mit der Herrlichkeit des Wortes (des Logos) und das fleischgewordene Wort auch seiner Menschheit nach in die Einheit mit dem Wesen des Vaters dann zurückkehrte, nachdem das angenommene Fleisch die Herrlichkeit des Wortes erreicht hatte. Es mußte daher dem Vater seine Einheit mit sich selbst (innerhalb seiner selbst) zurückgegeben werden, so daß das aus seiner Natur Herausgeborene (Gott der Sohn) in ihn wiederum zur Verherrlichung zurücktrat, weil die neue Heilsthat eine Störung in die Einheit gebracht hatte, und die Einheit in der früheren Vollkommenheit nicht bestehen konnte, wenn nicht die Fleischesannahme in Verherrlichung ausgegangen wäre, d. h. das angenommene Fleisch in ihm wäre verherrlicht worden" *).

---

*) Dispensatione assumtae carnis et per exinanientis se ex Dei forma obedientiam, naturae sibi novitatem Christus homo natus

Diese Verherrlichung des Fleisches ist aber nicht Vernichtung seiner Substanz, sondern transformatio in coelestem gloriam (zu Ps. 138, 22); es wird der relativen Beschränktheit, die es noch an sich hat, entkleidet, mit Unsterblichkeit und Glorie bekleidet. Und das ist der Lohn, der ihm vom Vater widerfährt: haec ei a Deo retributio est, ut ei corpori quod assumsit paternae gloriae donetur aeternitas (zu Ps. 141. Ps. 138, 5). In diesem Leibe der Herrlichkeit wird er einst wiedererscheinen, um die Seinigen nach Phil. 3, 21 sich gleichförmig zu machen, und zur Gemeinschaft eines seligen Reiches zu sammeln. A. a. O. vgl. zu

---

intulerat, non virtutis naturaeque damno, sed habitus demutatione. Exinaniens se igitur ex Dei forma, servi formam natus acceperat, sed hanc carnis assumtionem ea, cum qua sibi naturalis unitas erat, Patris natura non senserat: et novitas temporalis licet maneret in virtute naturae, amiserat tamen cum forma Dei naturae Dei secundum assumtum hominem unitatem. Sed summa dispensationis haec erat, ut totus nunc Filius, homo scilicet et Deus, per indulgentiam paternae voluntatis, unitati paternae naturae inesset, et qui manebat in virtute naturae, maneret quoque in genere naturae. Id enim homini acquirebatur, ut Deus esset. Sed manere in Dei unitate assumtus homo nullo modo poterat, nisi per unitatem Dei in unitatem Dei naturalis evaderet, ut per hoc quod in natura Dei erat Deus verbum, Verbum quoque caro factum rursum in natura Dei inesset, atque ita homo Jesus Christus maneret in gloria Dei Patris, si in Verbi gloriam caro esset unita, rediretque tunc in naturae paternae etiam secundum hominem unitatem Verbum caro factum, cum gloriam Verbi caro assumta tenuisset. Reddenda igitur apud se ipsum Patri erat unitas sua, ut naturae suae nativitas in se rursum glorificanda resideret: quia dispensationis novitas offensionem unitatis intulerat, et unitas, ut perfecta antea fuerat, nulla esse nunc poterat, nisi glorificata apud se fuisset carnis assumtio. Vgl. zu Ps. 2, c. 34. Ps. 54, 4. 5. Einen Doketismus, wie Baur, sehe ich auch in diesen Stellen nicht.

Ps. 148, 7. 146, 4: omnes humanae infirmitates et labes corporeae auferentur, absorpta corruptione incorruptio aeterna succedet). Mit der Beschreibung dieses Reiches beschließt Hilarius den Commentar zu den Psalmen (Ps. 148. 149. 150); er beschreibt es aber nicht als ein Reich abstrakter Geistigkeit, sondern als den wundervollen Schauplatz der neuen Schöpfung, als ein Reich voll Gottesschönheit und Herrlichkeit: Versammlung der Heiligen, welche der Glorie des Herrn durch die Auferstehung gleichförmig geworden sind.

Wir haben uns länger bei Hilarius verweilt, weil er der bedeutendste Zeuge für unsere Ansicht aus dem kirchlichen Alterthum ist. Er steht, gleich Tertullian, und Origenes noch vor dem Beginn der speciell-christologischen Kämpfe. Sollte nicht, wie so oft in den Anfängen großer Bewegungen, die noch alle Momente in sich zusammenbeschließen, auch in den Gedanken dieser Väter etwas Prototypisches für die Zukunft, für den Abschluß unseres Dogma liegen?

Zunächst blieben sie freilich, kaum beachtet, außerhalb des Gebietes der kirchlichen Reflexion. Die Entwicklung der Christologie ging eine andere Bahn; ihre Aufgabe war es, vor Allem die großen Irrthümer jener Zeit zu überwinden, ihnen gegenüber die alten Grundlagen des Dogma zu wahren, und so den Begriff der Menschwerdung überhaupt zu gewinnen. Auch konnte damals der Gedanke an eine Selbstentäußerung Gottes noch nicht allgemeinen Eingang finden; er mußte dem Arianismus gegenüber höchst bedenklich erscheinen, und er ist es auch in der That, so lange sich die Vorstellung von einem Aufgeben des göttlichen Wesens oder einer schlechten Verendlichung desselben daran heftet. In so fern waren die Väter im Recht, wenn sie den Kanon aufstellten: „in Deum nulla cadit mutatio, die Incarnation involvirt keine Veränderung des Logos", z. B. Athanasius c. Ar. I, 41 *) II, ad

*) Wo er Erniedrigung und Erhöhung ausschließlich auf die Menschheit bezogen wissen will.

Epict. 8; er ist kirchlicher Grundsatz geworden und geblieben. Schon die syrmische Synode vom J. 351 spricht ihn aus, und auch die lutherische Kirche bekennt sich zu ihm: divinae Christi naturae per incarnationem nihil, quoad essentiam et proprietates ejus, vel accessit, vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est. Solid. D. VIII, 49. Sie befürchtet davon die Rückkehr des Arianismus, die Negation der ewigen Gottheit des Sohnes, und zwar auf Grund der Voraussetzung, daß Entäußerung der göttlichen Attribute die Aufgebung des Wesens involvire.

Dennoch hat unsere Fassung den kirchlichen Consensus für sich, zwar nicht in einzelnen ausgesprochenen Sätzen, wohl aber die Geschichte der Christologie in ihrem Gesammtverlauf betrachtet; das Ganze dieser Geschichte, ihr Sinn, ihre Tendenz, ihr Ausgang zeugt dafür. In dem Maaße nämlich als man von der Anschauung einer lebendigen Personeinheit ausging, gelangte man nothwendig zu irgend einer Selbstentäußerung des Logos, auch da wo man es von vorn herein gar nicht beabsichtigte. So sahen wirs bei Cyrill. Noch mächtiger tritt uns dieser Zug in der lutherischen Kirche entgegen, wo unter Anerkennung der vollen Wahrheit beider Naturen, ihre Einheit in der Person Christi als eine reale, gegenseitige und vollständige gedacht war, von Luther namentlich tiefer und inniger als von irgend einem Kirchenlehrer vor ihm. Am Anfang der Bewegung ist das freilich auch hier noch nicht ersichtlich, denn da handelte es sich um den gegenwärtigen Christus, um den Erhöheten; dieser Gesichtspunkt, auch wo er nicht direkt ausgesprochen ist, bestimmte die ganze Betrachtungsweise. Nachdem aber die irrige Ansicht Zwinglis für immer abgewiesen war und die Reflexion dem irdischen Lebensstande Christi sich zuwandte, als es sich um die Frage nach Erniedrigung und Erhöhung handelte, da beginnt das Ringen nach jenem Resultate immer mächtiger zu werden. Die beiden gleichberechtigten Faktoren der Entwicklung: die Personeinheit und die Wahrheit des menschlich-irdi-

schen Lebens Christi, konnten nicht eher zur Ruhe kommen; an jedem Stadium des großen Kampfes, wie er zuvor zwischen Lutheranern und Reformirten, hernach, in immer engere Kreise sich zusammenziehend, innerhalb der lutherischen Kirche selbst gestritten wurde (Gießener und Tübinger), stellte es sich heraus, daß allemal das eine Moment das andere zu absorbiren drohte, und daß die Consequenz der ächt lutherischen Richtung entweder ganz auf den geschichtlichen Unterschied der beiden Stände und namentlich auf eine Entäußerung Christi verzichten mußte — was sie weder wollte noch konnte, weil sie damit die Realität der Erlösungsthätigkeit gefährdet hätte — oder daß sie die Entäußerung auf die ganze ungetheilte Person, mithin auch auf den Logos mitbeziehen mußte. Es bedurfte einer langen und tief eingehenden Gedankenarbeit, bis man sich dieser Erkenntniß auch nur näherte — um so schwerer, als es sich dabei immer zugleich um die Bewahrung der alten unveräußerlichen Errungenschaften handelte: erst am Ende die Bewegung sehen wir sie den Streitenden aufgehen. Von da an war es dann nur noch ein nahe liegender Schritt, die Selbstentäußerung des Göttlichen in den Akt der Menschwerdung selbst hineinzutragen, ja man hatte ihn im Grunde schon damit gethan, daß man sie in die Conception (die man freilich noch von der Incarnation unterschied) verlegte. Zum wirklichen, dogmatischen Vollzug kann jedoch dieser Fortschritt nicht. Die dogmengeschichtliche Bewegung brach ohne Abschluß mit einem Male ab. Aber eben deshalb konnte es einer spätern Wiederaufnahme derselben vorbehalten bleiben, sie bis zu diesem Resultate fortzuführen, in welchem, wie mich dünkt, die Lösung des bis dahin noch unüberwältigten Problems, die Vermittlung jener beiden gleich berechtigten Momente des Dogma liegt, und womit dann auch der altkirchliche Gedanke, den wir im Morgen- und Abendland prototypisch auftauchen sahen, zu seinem Rechte kommt.

So meinte ich's, wenn ich sagte, unsere Fassung habe den kirchlichen Consensus für sich. Den geschichtlichen Nachweis dafür

können wir eben deshalb noch nicht hier, sondern erst bei der kirchlichen Lehre von den Ständen Christi führen, weil sich erst dort als Endpunkt herausstellt, was uns bereits den Ausgangspunkt bildet. Bis dahin geht also die Ordnung der dogmatischen Darlegung und des historischen Beweises, einige zur Orientirung nothwendige Andeutungen ausgenommen, auseinander, und dieß gilt selbstverständlich auch von allen einzelnen in der Mitte liegenden Sätzen; sie haben alle in unserer Darstellung eine etwas andere Färbung als im kirchlichen System, weil sie von vorn herein unter den Gesichtspunkt der Selbstentäußerung des ewigen Sohnes Gottes zu stehen kommen.

Für jetzt nur noch dieses: Als ich in den christologischen Beiträgen vom Jahr 1845 dieselbe Anschauung veröffentlichte, hat sie mannigfachen Widerspruch gefunden, und nicht ohne meine Schuld. Denn die Ausführung war dort noch zu unbestimmt und darum mißverständlich *). Der Gedanke selbst hat sich mir jedoch seitdem nur bewährt, denn ich sehe keinen andern Weg, um die lutherische Christologie unter Festhaltung ihrer unentweglichen Grundsäulen durchzuführen. An sie aber weiß ich mich gebunden. Deshalb bin ich auch nicht versucht, den einzigen Ausweg, der sich noch außerdem darbietet und der insbesondere von Dorner empfohlen wird, zu betreten: Die Annahme einer allmählichen Ineinsbildung göttlichen und menschlichen Wesens und Lebens in der Person Christi. Ich sehe recht wohl, wie viel leichter er ist, als der unsrige; es gestaltet sich da die Person Christi gleichsam vor unsern Augen, das Göttliche senkt sich dem Menschlichen in dem Maaße ein, als dieses für jenes unter Einflüssen desselben sich aufschließt und heran reift; so wächst die Menschwerdung (die Vergottung) von Stufe zu Stufe, und die natürlich-menschliche Lebensentwicklung Jesu kommt völlig zu ihrem Rechte. Schnecken-

*) Vgl. jedoch die Aufsätze in der Zeitschrift für Protest. u. Kirche J. 1846 Heft 1846, Mai 1850 Jan., wo ich diese Mängel zu berichtigen suchte.

burger bezeichnet diesen Weg als den reformirten. Allein bei diesem Prozeß der wachsenden Menschwerdung verhalten sich die beiden Naturen von vorn herein noch wie zwei Centra, aus deren vollkommener Durchdringung der Gottmensch erst am Ende resultirt; bis dahin ist Christus genau genommen doch nur der Mensch, in welchen der Strom der göttlichen Liebe und Herrlichkeit sich ergießt, um ihn zum Gottmenschen auszuwirken. Bis dahin — der Zeitpunkt dafür wird die Auferstehung sein — decken sich eben beide Seiten noch nicht, und damit brechen hier alle die Mißstände ein, die wir oben im §. beleuchteten. Selbst der Begriff der Menschwerdung wird bedroht. Und um diesen Preis ist mir jene Erleichterung zu theuer. Aus denselben Gründen kann ich auch dem geistreichen dänischen Dogmatiker nicht beistimmen, der den Logos, während er in Christo menschgeworden ist, doch zugleich außer seiner Menschheit das Universum durchwalten läßt*); denn diese „Unterscheidung zwischen Logosoffenbarung und Christusoffenbarung" bringt uns doch wieder um den vollen geschichtlichen Gottmenschen, um die reale Einheit seiner Person, und würde schließlich zu einer blos partialen Menschwerdung führen. Wie sehr sie dem Grundgedanken der lutherischen Christologie widerspricht, wird sich unten zeigen. So bleibe ich denn bei meiner Fassung, von welcher ich überzeugt bin, daß sie Schrift und Kirche für sich hat. Auch fehlt es ihr nicht an der Zustimmung lutherischer Theologen. Ich finde sie angedeutet bei demselben Martensen §. 133, obwohl uuter der bezeichneten Limitation, bei Sartorius, heil. Liebe **2, 21**, ausgesprochen von Kahnis, Lehre vom heil. Geist S. **58**, von Besser, Zeitschr. für luth. Theol. und K. **1848**, Heft **1**, von Liebner, Christol. **321**, — von Hofmann a. a. O. **23**, auch Oehler gibt ihr Recht, Reuters Repertorium **1851**, Heft **2**. S. **112**; von Andern weiß ich dasselbe privatim.

Das Hauptbedenken, das man ihr bis jetzt entgegengehalten

---

*) Martensen, Dogmatik §. 132. 134. 180.

hat, ist die Befürchtung, daß eine solche Vertiefung der κένωσις die Gottheit des Sohnes aufhebe: thut sie das, dann ist sie von vorn herein zu verwerfen. Aber sie thut es nicht.

2) Die Person des Gottmenschen.

§. 41.

Von diesem Begriff der Menschwerdung aus läßt sich nun die Eigenthümlichkeit der Person Christi ganz einfach bestimmen; denn diese Person ist nichts anderes als Resultat und Fortbestand jener Einigung, durch die sie geworden. Ob unsere Aussagen darüber richtig sind, wird sich aus ihrem Verhältniß zu der Grundlage, von der wir ausgingen, bemessen.

Ist die Menschwerdung in der Einheit ihrer beiden Momente — Selbstbeschränkung und Assumtion — That des ewigen Sohnes Gottes, so ist dieser, als das personbildende Prinzip, das Ich der durch ihn gewordenen, gottmenschlichen Person. Indem er menschliche Natur annehmend in der Umschränktheit menschlichen Daseins und Lebens zu existiren beginnt, ist und bleibt er ganz selbst: der Sohn Gottes, wesentlich eins mit dem Vater, das absolute Leben, die absolute Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, dasselbe Ich, welches im Anfang war und bei Gott war und Gott war. Es fehlt ihm nichts, was Gotte wesentlich ist, um Gott zu sein.

Aber dieses göttliche Ich hat nun die Bestimmtheit an sich, daß es menschliches Ich ist, menschlich bestimmt in seinem Bewußtsein und Leben, Ich einer vollständigen, geistleiblichen Natur, welche der unsrigen ganz homogen, aus dem innersten Mark und Stamm unseres Geschlechtes entsproßen ist. Diese Natur weiß er als die seinige und verhält sich zu ihr auf analoge Weise wie unser Ich zu unserer Natur: es

faßt sie nicht nur in seinem Bewußtsein mit sich zusammen, es empfängt von ihr seine individuelle Bestimmtheit, wodurch es gerade dieses menschliche Ich ist, es wird von den Zuständen, Empfindungen, Stimmungen derselben in Mitleidenschaft gezogen, und macht sie hinwiederum zum Object seiner Selbstbestimmung. So weiß und fühlt sich der Mittler ganz als Mensch; es fehlt ihm nichts, was dem Menschen wesentlich ist.

Beiderlei Aussagen schließen sich aber in der dritten zusammen, daß das Ich dieser Person ein gottmenschliches ist, gottmenschliche Persönlichkeit. Das ist es deshalb, weil es in die Form der kreatürlich-menschlichen Persönlichkeit sich begebend, die menschliche Natur zur seinigen gemacht hat, mithin in menschlicher Weise existirt, — und dieses gottmenschliche Ich bildet als solches das eigentliche Subject der ganzen Person, den centralen Mittelpunkt derselben. Vermöge dieses einheitlichen Centrums ist daher die Person selbst eine lebendige Einheit; denn die Einheit der Person wird durch die Persönlichkeit constituirt.

Die wesentlichen Bestimmtheiten beider Seiten sind darin zwar nicht untergegangen, denn weder ist das Menschliche von dem Göttlichen absorbirt, noch verhält es sich zu ihm als ein blos selbstloses Medium, es ist vielmehr, eben weil es in jenes aufgehoben ist, zum mitbestimmenden Faktor der Person geworden; und eben so wenig hat sich das Göttliche aufgegeben, aber es ist descendirend ganz in das Menschliche eingegangen. Das absolute Leben, welches das Wesen der Gottheit ist, existirt in der engen Begrenzung eines irdisch-menschlichen Lebens, die absolute Heiligkeit und Wahrheit, diese Wesensbestimmtheiten des Göttlichen, entwickeln sich in der Form menschlichen Denkens und Wollens, die absolute Liebe hat menschliche Gestalt gewonnen, sie lebt als menschliches Gefühl, als menschliche Empfindung in dem Herzen dieses Menschen, die absolute Freiheit in der Form

menschlicher Selbstbestimmung. Der Sohn Gottes hat sich außerhalb der von ihm assumirten menschlichen Art nicht ein besonderes Fürsichsein, ein besonderes Bewußtsein, einen besondern Wirkungskreis oder Machtbesitz vorbehalten, nicht und nirgends existirt er außerhalb des Fleisches (**nec Verbum extra carnem nec caro extra Verbum**), er ist in der Totalität seines Wesens Mensch geworden, seine Existenz- und Lebensform ist die eines geistleiblichen, zeiträumlich bedingten Menschen. Hinwiederum, und das ist nur die andere Seite desselben Verhältnisses, hinwiederum ist die menschliche Natur ganz in das Göttliche aufgenommen und völlig von ihm durchdrungen; sie hat weder ein besonderes menschliches Bewußtsein, noch eine besondere menschliche Willensbewegung für sich im Unterschied von der des Logos, gleichwie dieser nichts hat, was nicht unmittelbar der assumirten Menschheit eignete; in ihrem menschlichen Denken, Wollen und Können vollzieht sich das seinige. Von einem Dualismus göttlicher und menschlicher Existenzweise, göttlichen und menschlichen Bewußtseins, von einem Nebeneinander göttlicher und menschlicher Akte kann hier demnach gar nicht mehr die Rede sein, so wenig als von einer successiven Hineinbildung des einen in das andere: das Alles ist schon von vorn herein ausgeschlossen; es ist eine einheitliche Lebensbewegung, Lebensempfindung und Lebensentwicklung, weil Ein Ich, Eine gottmenschliche Persönlichkeit (**Unio, communio, communicatio naturarum**).

Dabei bleibt immer stehen, daß diese Person zwei Seiten an sich hat, und in ihrem aktuellen Wissen und Wollen immerzu zwei Momente in sich zusammenbegreift — Christus weiß sich auch in der menschlichen Beschränktheit als den menschgewordenen Sohn Gottes, und hieraus erklärt es sich, wie in seinem Bewußtsein bald die eine bald die andere Seite zu überwiegen scheint; allein dieß ist nicht ein Verhältniß zwischen göttlichem und menschlichem Bewußtsein, nicht der Un-

terschied zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Wollen, es verhält sich damit auf ähnliche Weise, wie unser Selbstbewußtsein die beiden Seiten unsers Lebens, die höhere und die niedere, unser Wille die beiden Richtungen unseres Wesens, die nach Oben und nach Unten, in sich faßt; es vergleicht sich nicht sowohl dem Verhältniß von Seele und Leib, als vielmehr dem geistlichen und natürlichen Leben des Wiedergeborenen, (abgesehen von der sündhaften Bestimmtheit des letztern), fällt also nicht außer die Einheit der Persönlichkeit, sondern in das eine, mit sich identische Subject, welches beides, Göttliches und Menschliches, als seine Bestimmtheiten an sich hat — das Göttliche in der menschlichen Form, in die es sich entäußernd begeben hat.

Wir haben hier also dieselben Bestimmungen, die wir oben von unserer thatsächlichen Gottesgemeinschaft aus, als die Grundsäulen der Christologie bezeichnet: die wahre Gottheit, die wahre Menschheit, die reale Einheit der Person; und zwar so, daß auf letztere das Hauptgewicht fällt: Christus ist die persönliche Einheit göttlichen Wesens und menschlicher Art: der Mensch, welcher Gott ist.

Da tritt uns nun freilich sofort die große Schwierigkeit entgegen, daß jede dieser Bestimmungen die andere auszuschließen scheint, das Menschsein das Gottsein und umgewandt. Sie löst sich jedoch bei näherer Erwägung.

Fassen wir zunächst das Gottsein dieser Person ins Auge. Daß Gottes Sohn als Mensch, in der völligen Gleichheit mit uns existirt, beruht auf einem Akte freier Selbstbeschränkung, Selbstbeschränkung aber ist nichts anderes als Willensthat; mithin nicht Verneinung, vielmehr Bethätigung des Wesens. Das Wesen Gottes aber ist nicht starre, todte Substanz, sondern durch und durch Wille, Leben, actus, es ist sich selber setzendes, wollendes, seiner schlechthin mächtiges Selbst

(§. 9 *), und hört demnach dieses göttliche Selbst, damit daß es sich eine Schranke setzt, sich bestimmt, in einer von ihm gewollten Form oder Zuständlichkeit zu existiren und sich zu bethätigen, nicht auf zu sein, was es ist. Denn es ist doch immer das Selbst, das sich diese Bestimmung gibt, und also darin bei sich selber bleibt. Selbstbeschränkung widerspricht daher keineswegs dem Wesen des Absoluten; vielmehr liegt es gerade im Begriff des Absoluten, ganz und vollkommen seiner selber mächtig, als durch Anderes schlechthin unbedingt, zugleich schlechthin durch sich selbst bedingt zu sein (§. 11) — und ist es nicht gerade die hypostatische Eigenthümlichkeit des Sohnes, als der zweiten Person der Gottheit, sich selbst als bedingt zu wollen und zu wissen, bedingt durch den Gedanken, durch den Willen des Vaters, den er zum Inhalt seiner eigenen Selbstbestimmung hat und macht? Allerdings wird die göttliche Selbstbeschränkung ihre Grenze haben, aber diese Grenze kann keine andere sein, als der eigene Wille, näher: als die eigene Liebe Gottes, sei es die innergöttliche, mit welcher der Dreieinige sich selber liebt, oder die der Kreatur zugewendete. Wie diese göttliche Liebe das einzig denkbare Motiv solcher Akte ist, so auch das einzige Maaß ihrer Tiefe und Höhe; ein engeres, beschränkteres kann es nicht geben, sonst wäre Gott nicht der absolut freie, seiner selbst mächtige; seine Macht stünde nicht vollkommen im Dienste seines Willens, sie wäre eine Macht über ihn, eine Schranke für ihn. In so weit rechtfertigt und erklärt sich der Gedanke einer göttlichen Selbstbeschränkung aus unsern theologischen Prämissen, findet auch seine Bestätigung an der ganzen geschichtlichen Offenbarung Gottes. Denn offenbar involvirt schon die Schöpfung kreatürlich-freier Persönlichkeiten, womit die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstbestimmung in der Welt gesetzt ist, die Zulassung des Bösen, der Entstehung des Argen,

---

*) Vgl. die Grundbestimmungen über das Wesen Gottes §. 7—9 u. S. 94.

die ganze Weltregierung in Geduld und Langmuth, insonderheit die Gestattung eines finalen Widerstandes der Kreatur gegen den ursprünglichen Schöpfungszweck — das Alles involvirt Beschränkungen Gottes.

Hier nun handelt es sich allerdings um eine Beschränkung bis auf eine zeiträumlich begrenzte, durch das Gesetz des Werdens und der Entwicklung bedingte Daseinsweise, auf die Existenz in der Form einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit, also um die tiefste Vertiefung des Kreators in seine Kreatur. Aber einerseits ist doch diese Kreatur die von ihm, dem Sohne, nach seinem Bilde gedachte, ewig von ihm gewollte und geliebte, die kreatürliche Darstellung seines absoluten Wesens und Verhältnisses zum Vater, somit die Versenkung in sie nicht Uebergang in eine ihm inadäquate, sondern in eine verwandte Sphäre, in die Sphäre seiner geschöpflichen Ebenbildlichkeit (§. 37), selbst der Eingang in die der Kreatur wesentliche Bedingtheit durch Zeit und Raum versetzt ihn in keine ihm schlechthin fremde Existenzweise, sofern nämlich beide in den immanenten, trinitarischen Verhältnissen, in der intellectualen Descendenz und Coexistenz der drei Personen, ein überweltliches Analogon haben; — und andrerseits ist es die unendliche Liebe zu ihr, die ihn zu dieser tiefsten Entäußerung seiner bestimmt; das Wesen der Liebe aber gerade dieses, daß sie Alles, nur nicht sich selbst aufzugeben, daß sie jede, auch die äußerste Beschränkung auf sich zu nehmen, auch das schwerste Opfer zu bringen vermag, um ihrem heiligen Drange zu genügen, um ihr dem Verderben anheimgefallenes geschöpfliches Abbild wieder herzustellen. Indem also der Sohn in dieser Liebe sich in die Lebens- und Bewußtseinsform der ihm obwohl wesensungleichen doch ebenbildlichen Kreatur versetzt, bleibt er in der Entäußerung von sich dennoch in der Identität mit sich. Denn es ist seine eigenste That, eine That seiner Freiheit, in der er sich selber bethä-

tigt und genugthut. Was nach der einen Seite als Veräußerlichung oder Verendlichung der Gottheit erscheint, ist so nach der andern Seite die tiefste Verinnerlichung ihrer selbst, die Concentration ihrer Energie auf einen Punkt, welcher, wie sich später zeigen wird, seiner Bedeutung nach die umfassendste Manifestation der Allmacht weit überwiegt. Wir dürfen nur nicht die göttliche Selbstbeschränkung von ihrem göttlichen Motiv isoliren, und eben so wenig dürfen wir sie als einen schlechthin vergangenen Willensakt des ewigen Sohnes denken, der sich in einem Momente abgeschloßen hätte, während er vielmehr der immanente Grund seines ganzen geschichtlichen Lebens, das demselben innewohnende Prinzip ist. In dem göttlichen Willensakte aber latitirt das göttliche Bewußtsein, es bildet so zu sagen den ewigen Punkt über der geschichtlichen Linie, oder besser, das Centrum in der Peripherie des geschichtlichen Lebens. Wie ein stilles, seliges Geheimniß trägt der Menschgewordene den Himmel, aus dem er gekommen ist, in sich, wie eine Erinnerung an eine Heimath, die er verlassen hat, und der er gleichwohl noch angehört; er weiß sich auch als Mensch des göttlichen Wesens und Lebens theilhaft.

Diese Erwägungen dürften hinreichen, die Schwierigkeit, die uns oben entgegentrat, nach einer Seite zu lösen *).

Die andere liegt auf Seiten des Menschlichen. Denn wenn, wie wir sagten, der Logos nicht ein menschliches Individuum, sondern menschliche Natur angenommen und annehmend zur seinigen gemacht hat, so hat diese keine selbstständige Existenz, sondern an ihm hat sie das Prinzip, in dem sie subsistirt, den Lebensgrund der sie trägt, das Ich in dem sie centralisirt; für sich gedacht, abgesehen von diesem ihrem Lebensgrunde, ist sie überhaupt nicht. — Daraus könnte der

*) Christol. Beitr. S. 99. Die tiefste Schwierigkeit, Anfang und Ausgang des Lebens Jesu, müssen wir den folgenden §§. vorbehalten.

Schein entstehen, als sei Christi menschliche Natur der unsrigen nicht völlig homogen; als fehle ihr das menschliche Bewußtsein, mithin gerade das, was das Charakteristikum des Menschen ist, die Persönlichkeit, ja sogar der menschliche Geist, in dem das Selbstbewußtsein wurzelt: denn das Alles vertrete hier das Ich des Logos. Und in der That wäre ein solcher Mensch, dem menschliches Bewußtsein und menschlicher Geist abgienge, kein wahrer, voller Mensch. Indessen verhält es sich so nicht. Denn zuvörderst ist Selbstständigkeit der Existenz und Vollständigkeit des Wesens bei der Kreatur nicht dasselbe; ersteres kommt im eigentlichen Sinne Gott alleine zu, als der causa sui, die Kreatur aber, der Mensch insbesondere existirt nur dadurch, daß er von Gott getragen und durchlebt wird, er ist und wird was er sein soll, physisch und ethisch nur durch die stetige Immanenz Gottes in ihm; ohne sie käme es in ihm weder zum Selbstbewußtsein noch zum Gottesbewußtsein (§. 19). Seine Selbstständigkeit ist also immer nur eine relative, und diese Bedingtheit thut der Integrität seines Wesens so wenig Eintrag, daß er vielmehr in dem Maaße zur vollen Wahrheit seines Begriffs gelangt, als er in Gott lebt und Gott in ihm. Der Wiedergeborene wird darum nicht aufhören wahrer Mensch zu sein, wenn Gott Alles auch in ihm sein wird. Nun bietet dieses allgemeine Verhältniß allerdings nur eine Analogie zu dem dar, mit welchem wir es hier zu thun haben; aber es dient doch zum Beweis, daß die Integrität des menschlichen Wesens nicht durch die Selbstständigkeit der Existenz bedingt ist. — Zum andern ist Selbstbewußtsein und Person nicht dasselbe, sondern ersteres ist die Form, in welcher das Selbst sich in sich reflectirt, letzteres also schon vor jenem da, und schließt sich erst allmählich zum Bewußtsein auf. Daß nun unser Bewußtsein das specifisch menschliche, unser Ich dieses bestimmte menschliche Ich ist, hat darin seinen Grund, daß es auf der Basis einer Natur ruht, welche die organische Ein-

heit von Leib und Geist (Seele) ist, und von der es eben so getragen und bestimmt ist, als es dieselbe mit sich zusammenfaßt *). Der Sohn Gottes aber hat, in die Existenzform der kreatürlichen Persönlichkeit sich begebend, eben diese unsere Natur an sich genommen, sich also zum Ich eines geistleiblichen menschlichen Individuums bestimmt, und eben deshalb ist auch sein Bewußtsein (indem es sich erschließt) von vorn herein ein specifisch menschliches, das Bewußtsein eines Menschen, und zwar eines seelisch-leiblichen, beschränkten Menschen **). Es hat denselben Inhalt, dieselbe Bestimmtheit wie das unsere. Nicht vertritt also in Christo der Logos die Stelle des menschlichen Geistes — er vertritt sie so wenig, daß er vielmehr nur deshalb als wahrer Mensch existirt, weil er die Natur mit uns theilt, zu deren wesentlicher Eigenthümlichkeit wie der Leib, so auch der Geist gehört; und nicht fehlt seiner menschlichen Natur das menschliche Bewußtsein, sie hat es in ihrem göttlichen Ich, welches als das menschgewordene ein wahrhaft menschliches ist. Der Unterschied zwischen ihm und uns liegt nur darin, daß dieses Ich nicht ursprünglich aus der Tiefe menschlicher Natur herausgeboren, sondern in sie hineingeboren ist, um sich aus ihr und mittelst ihrer zur vollständigen gottmenschlichen Person auszuwirken. — So ist es denn also doch dem unsrigen nicht völlig homogen? Darauf können wir nur antworten: Sicher nicht; denn es bleibt auch als das menschgewordene wesentlich göttlich. Es ist das gott-menschliche. Beides in voller Wahrheit und in unzertrenlicher Einheit.

Was Christum als Menschen vor den übrigen auszeichnet ist dieß, daß er das menschliche Wesen in seiner vollen Reinheit besitzt; nicht als wäre er der Complex der ganzen Menschheit — er ist ein Individuum neben andern; aber weil

---

*) Vergl. §. 19.

**) Nicht etwa eines rein pneumatischen Wesens.

er die ethische Vollkommenheit vor ihnen voraus hat, steht er auch als Mensch an Wesenstiefe und Wesensfülle hoch über ihnen; denn auf ihr beruht die volle Wahrheit und Schönheit der menschlichen Natur, auf ihr die klare Selbst- und Gotteserkenntniß, auf ihr die volle Macht über sich selbst und die wahre Lebens- und Thatkraft nach außen. Christus ist daher die leibhaftige Realisirung des göttlichen Ebenbildes, der Mensch katexochen, — nur daß sein Wesen darin nicht aufgeht.

Denn er ist der Mensch, welcher Gott ist. Das ist die wunderbar Einzigartigkeit seiner Person. Auf diese Bestimmung kommen alle unsere Aussagen, die wir über ihn aufstellen, immer wieder zurück. Und so muß es auch sein; denn das eine Moment hat das andere unzertrennlich an sich und besteht nur in der Einheit mit dem andern. Das innerste Verhältniß beider bleibt uns aber eben vermöge dieser seiner Einzigartigkeit ein Mysterium, für welches, wie für die Menschwerdung selbst, die menschliche Sprache keinen erschöpfenden Ausdruck, das menschliche Denken keinen entsprechenden Begriff hat *).

Der Schriftbeweis für diese unsere Darstellung, so weit es einen solchen geben kann, ist in §. 35 und 40 enthalten.

Sie hat ihren Hauptsätzen nach den Consensus der altkirchlichen Christologie, wie wir sie §. 38 dargelegt haben, ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit nach die §. 40 bezeichneten Kirchenlehrer für sich. Insbesondere aber stimmt sie, wenn auch nicht in der Ausführung, doch in den Grundgedanken mit der Christologie Luthers völlig überein. Wir stellen daher diese hier zu-

*) Wenn wir in diesem §. häufig den Ausdruck „Ich des Sohnes Gottes" gebrauchen, so geschieht dieß nicht, als ob wir in ihm Person und Wesen unterscheiden, sondern weil in ihm beides eins ist.

nächst in ihren Grundzügen dar — und zwar so, daß wir sowohl die Stellung, die sie in der Gesammtentwicklung des Dogmas einnimmt, als das Verhältniß unserer Darstellung zu ihr bezeichnen *).

Das innerste Motiv dieser Christologie Luthers haben wir schon S. 35 ff. angedeutet. Es ist der Gedanke, daß wir im Glauben Christum ganz und ungetheilt haben, die ganze Fülle der Gottheit und Menschheit, beide in ihrer vollen Realität. Auf die Gottheit legt er zunächst das Gewicht: „Es ist ja unser Glaube, daß unser Herr Christus wesentlicher, natürlicher, wahrhaftiger Gott sei und die Gottheit in ihm ganz und gar leibhaftig wohnet, also, daß außer Christo kein Gott noch Gottheit ist" (Bd. 30, 63 vgl. 29, 335). „Denn Christus ist der rechte Gnadenstuhl, bei dem eitel Gnade, eitel Liebe, eitel Freundlichkeit gefunden wird. Sonst, wer außer Christo Gott suchen will, der findet einen Gott, wie im Mose steht, der da ist ein verzehrendes Feuer". (46, 216). Aber nicht weniger kommt es Luther, wie oben gleichfalls schon nachgewiesen wurde, auf die Menschheit an. „Denn wäre Christus nicht wahrer Mensch, rechter natürlicher Mensch, so hätte er nicht leiden und sterben und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes nicht ausrichten können. . . . Die

*) Die Hauptschriften dafür sind vor Allem die Streitschriften gegen Carlstadt nnd Zwingli: der Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi 1526, daß die Worte, das ist mein Leib, noch feststehen vom Jahr 1527, und: das große Bekenntniß vom Abendmahl v. J. 1528. Erlg. Ausg. Bd. 29 und 30; sodann die Schrift von den Kirchen und Concilien 1530, Bd. 25; dazu die Auslegung der Cap. 14—16 des Evangeliums Johannis vom J. 1538. Erl. A. Bd. 49. 50, vergleichungsweise die über Joh. 1—6. J. 1537—40, aus der Wolfenbüttl. Handschrift herausgegeben v. Höck, Erlg. Ausg. Bd. 46. 47. 48. Aus ihr sind die Citate; aus Walch nur, wo die Erlg. A. nicht ausreicht.

Gottheit an ihr selbst, abgesondert von der Menschheit, hilft uns nicht; an dem caro factum est liegt Alles an". „Die göttliche Majestät können wir nicht fassen und greifen, wenn wir nicht ein verzehrendes Feuer fassen und greifen wollen. Deßwegen hat er uns sein Fleisch vorgehalten, daß wir an selbigem hangen, und selbiges einigermassen fassen und verstehen können. Deßwegen lasset uns nicht denjenigen Gehör geben, die da sagen: das Fleisch nützet nichts. Kehre du es vielmehr um und sprich: Gott ohne Fleisch ist nichts nütze. Denn auf Christi Fleisch, auf das Kind, so an den Brüsten der Jungfrau hanget, müssen die Augen steif gerichtet werden, daß man schlechterdings Muth fasse und sage: Ich habe keinen Gott, weder im Himmel noch auf Erden, ich weiß auch sonst von keinem, außer dem Fleische, welches in dem Schooße der Jungfrau Maria liegt. . . . Denn Gott ist sonst auf alle Weise unbegreiflich, aber allein in dem Fleische Christi ist er begreiflich". (Walch VI, 74. Erl. A. 45, 316 ff. 46, 319). Und das wieder nicht so, als dächte Luther dabei nur an die Thatsache der Erlösung: vielmehr „daß Christus im Herzen der Gläubigen wohnt und sich theilet in eines jeglichen Herz ganz und gar, daß er sich ganz ins Wort faßt und ganz ins Herz bringt" — das ist ihm das rechte, große Mysterium der Gnade (29, 335 ff.).

Von diesen Gedanken aus — und hiermit führen wir das S. 43 Gesagte weiter fort, — faßt nun Luther die Thatsache der Menschwerdung im eigentlichsten Sinne. Er sagt, man könne die Gottheit nicht tief genug in die Natur und in das Fleisch ziehen (9, 131), er findet den Grundirrthum Zwingli's in dessen Meinung, „daß Gott nichts werden könne", er dringt mit allem Ernst darauf, daß das Wort ein rechter natürlicher Mensch geworden, daß der Mensch Jesus rechter und wahrhaftiger Gott sei, was er dann näher in den beiden Sätzen ausdrückt, einmal: „Die Menschheit ist mit Gott Eine Person geworden und also ganz und gar in Gott gezogen über alle Kreatur", und das andere Mal:

„Gott ist ganz und gar Mensch nach der einen Person, nämlich des Sohnes" (25, 300. 30, 222). Wie ernstlich es mit diesem Menschwerden gemeint sei, sieht man insbesondere daraus, daß Luther Gott in Christo menschlicher Weise ein Wesen haben läßt (25, 314), daß er wiederholt erklärt, „durch die Menschwerdung werde der unsterbliche Gott Dasjenige, so leiden und alle menschlichen Idiomata haben muß" (312), und zu Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch, ist so viel: der Sohn Gottes ist ein menschlicher Sohn worden, des Vaters ewiger Sohn ist ein zeitlicher, der unanfänglich ein anfänglicher Sohn geworden. Das sollst du aber so verstehen, daß du nicht zween Söhne aus Gottes und Marien Sohn machest, sondern Einer muß sein; er hat wohl zweierlei Geburt, eine in Ewigkeit vom Vater, die andere zeitlich von der Jungfrau, und ist doch nur der einige Sohn, der vom Vater ewig, von der Jungfrau zeitlich geboren ist" (46, 32. 33), und ein ander Mal: „Wir haben einen gewissen Herrn, den wir ergreifen können, — und der aus einem unendlichen Gott ein endlicher und beschließlicher Mensch worden ist" (47, 182). Gottheit und Menschheit sind also in Christo Eine Person, Ein Subject, „Ein Ding, Ein Wesen, daher man mit Recht sagt, dieser Mensch ist Gott, Gott ist dieser Mensch" (30, 294. 46, 41. 42. Walch V, 192). Und eben darin besteht der specifische Unterschied Christi: „In Christo ist etwas Anderes, Höhers und Größers vor allen Kreaturen. Denn in ihm ist Gott nicht allein gegenwärtig und wesentlich, wie in allen Andern, sondern wohnet auch leibhaftig in ihm, also, daß eine Person ist: Mensch und Gott. Und wiewohl ich kann sagen von allen Kreaturen: da ist Gott, oder Gott ist in dem, so kann ich doch nicht sagen: das ist Gott selbst. Aber von Christo sagt der Glaube nicht allein, daß Gott in ihm ist, sondern also: Christus ist Gott selbst. Und wer einen Menschen erwürgt, mag wohl heißen ein Mörder des Dings, das Gottes ist und da Gott innen ist. Aber wer Christum erwürget, der hat Gottes Sohn,

Gott und den Herrn der Herrlichkeit selbst erwürget. Daß nun Gott nicht allein in ihm ist, sondern auch in ihm wohnet, also daß Gott und Mensch eine Person wird: das ist das hohe Werk der Wunder Gottes, das alle Vernunft zu Narren macht, und der Glaube allein halten muß, sonst ists verloren" (30, 63).

Schon mit dieser Fassung des Begriffs der Gottmenschheit ist Luther über die Frühern hinaus. Aber er vertieft ihn noch mehr. Denn dieser Begriff, so erklärt er sich weiter, hat nur dann volle Wahrheit, wenn einerseits die Gottheit des Sohnes in Christo ganz Mensch geworden, in ihrer absoluten Totalität zur Einheit mit der menschlichen Natur zusammengegangen ist, und wenn andrerseits diese Einheit eine reale Lebenseinheit ist, vermöge deren die menschliche Natur in die Gemeinschaft des göttlichen Seins und Lebens aufgenommen, die göttliche in die Gemeinschaft des menschlichen Seins und Wirkens vollständig eingegangen ist. Decken sich beide Seiten nicht vollständig, existirt und wirkt der Sohn Gottes irgendwo oder irgendwie außer der von ihm assumirten Menschheit oder ohne dieselbe, dann ist die Einheit der Naturen noch keine persönliche, weil noch keine vollständige, und fällt immer noch in eine Zweiheit von Personen auseinander (25, 310); aber auch umgekehrt, ist Gottheit und Menschheit Eine Person, dann muß, was von der Menschheit gilt, auch von der Gottheit gelten und umgewandt, — und zwar sowohl hinsichtlich der Seinsweise, als hinsichtlich der Wirkungsweise: „Wo Gott ist, da ist auch der Mensch, was Gott thut, das thut auch der Mensch, und was der Mensch thut und leidet, das thut und leidet Gott". Ich kann daher, wenn ich Jesum in seinem geschichtlichen Leben ansehe, sagen: „Wohlan, da gehet Christus auf Erden und ist die ganze Gottheit persönlich wesentlich in ihm auf Erden", aber auch: „des Menschensohn ist im Himmel, auf Erden und auch im Himmel" (30, 62. 67; 46, 332. 333); ich kann von dem Sohne Marias sagen: „Gott wird

geboren, Gott liegt in der Krippe, Gott wird gekreuzigt, leidet und stirbt; aber auch: dieser Mensch ist über alle Dinge, hat und regiert alle Dinge, ist allmächtig, allgegenwärtig wie Gott. Beide, diese Unzertrennlichkeit der Existenz und diese Einheit der Thätigkeiten, sind die gleichnothwendigen Folgen der unio hypostatica. In zahlreichen lehrhaften Stellen spricht sie Luther aus. Die erstere am genialsten in den berühmten Worten des großen Bekenntnisses S. 211: „Hie mußt du stehen und sagen: Christus, wo er ist, da ist er eine natürliche Person, und ist auch natürlich und persönlich daselbst, wie das wohl beweiset sein Empfängniß in Mutterleibe. Denn sollt er Gottes Sohn sein, so mußte er natürlich und persönlich in Mutterleibe sein, und Mensch werden. Ist er nun natürlich und persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwei zertrennete Personen, sondern ein einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige unzertrennete Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit könnte sagen: Hier ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! denn hieraus wollte folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen noch von einander reißen. Und es sollte mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er alleine ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Nein Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist Eine Person worden, und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet". Von der Einheit der

Thätigkeiten aber heißt es in der Schrift von den Concilien gegen den Nestorischen Irrthum: „Wenn ich also predigte: Jesus, Zimmermann zu Nazareth (denn so nennen ihn die Evangelien, Filium Fabri), gehet dort auf der Gassen, und holet seiner Mutter ein Krüglein Wasser und ein Pfennig werth Brods, daß er mit seiner Mutter esse und trinke; und derselbe Jesus Zimmermann (Matth. 13, 55. Marc. 6, 3) ist der rechte wahrhaftige Gott in einer Person: solchs gibt mir Nestorius zu und sagt, es sei recht. Wenn ich aber also sage: dort gehet Gott auf der Gassen, holet Wasser und Brod, daß er mit seiner Mutter esse und trinke; diese Rede gestehet mir Nestorius nicht zu, sondern spricht: Wasser holen, Brod kaufen, Mutter haben, mit ihr essen und trinken, das sind idiomata, Eigenschaften menschlicher und nicht göttlicher Natur. Also, wenn ich sage: Jesus Zimmermann ist von den Juden gekreuzigt, und derselbe Jesus ist der rechte Gott, solches gibt mir Nestorius zu, es sei recht. Sage ich aber: Gott ist von den Juden gekreuzigt, so spricht er Nein. Denn Kreuz, Leiden und Sterben ist nicht göttlicher, sondern menschlicher Natur idioma oder Eigenschaft". 25, 310. Vgl. 46, 45; 47, 176: „Gott trägt seinem Vater die Art nach" u. s. w.

Ist in Christo Göttliches und Menschliches zur Einheit Einer Person verbunden, so müssen sich beide in jedem Momente, und zwar in ihrer Totalität, unmittelbar gegenwärtig sein, so müssen beide in jedem Lebensakte sich gegenseitig durchdringen. Dieß der Kern der Lehre Luthers.

Sie hat für ihn die tiefste praktische Bedeutung. Denn nur wenn Christus in diesem Sinne der Gottmensch, Gott und Mensch in Einer Person ist, nur dann konnte er uns wahrhaft von Sünde und Tod erlösen, und nur so haben wir in ihm die reale Gnadengegenwart Gottes; in und mit ihm ist auch der Vater unser, außer ihm waltet der Zorn. In ersterer Hinsicht sagt er: „Wir Christen müssen das wissen: wo Gott nicht mit in der Waage ist, und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unserer Schüssel zu

Grunde. Das meine ich also: wo es nicht sollt heißen, Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren: aber wenn Gottes Tod und Gott gestorben in der Waageschüssel liegt, so sinket er unter, und wir fahren empor als eine leichte, ledige Schüssel. Aber er kann wohl auch wieder empor fahren, oder aus seiner Schüssel springen. Er könnte aber nicht in die Schüssel sitzen, er müßte uns gleich ein Mensch werden, daß es heißen könnte: Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod. Denn Gott in seiner Natur kann nicht sterben; aber nun Gott und Mensch vereinigt ist in Einer Person, so heißts recht, Gottes Tod, wenn der Mensch stirbt, der mit Gott Ein Ding oder Eine Person ist (25, 312). Im Hinblick auf letztere predigt er über Matth. 22, 34: „Darum folgt gewaltiglich, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei. Und das will der Text haben und zwingts. Denn soll er Davids Sohn sein, so muß er rechter wahrer Mensch sein; hinwiederum, soll er so hoch sitzen als Gott selbst, daß nichts weder im Himmel noch auf Erden ist, das nicht unter ihm sei, so muß er wahrer Gott sein. Da ist in einander Gott und Mensch. Und dieweil er Mensch ist, gehört er uns an, daß wir sein uns annehmen als deß, der in unserem Geschlecht ist, unser Fleisch und Blut hat. Also auch, weil er Gott ist, ist er unser Mittler und Versöhner vor Gott. Das ist denn der rechte Christus, daß er dort unseres Herrn Gottes mächtig ist. Denn er ist auch Gott, und wir hier sein mächtig sind, darum, daß er unser Blut und Fleisch ist. Nun, daß er Gott ist, das mag er droben für sich behalten, darum aber ist er Mensch, daß er uns Alles gebe und mittheile" (Kirchenpost. Bd. 18, 225).

Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses braucht Luther später (vor dem Jahr 1528 seltner) den herkömmlichen Ausdruck communicatio idiomatum, und knüpft damit an die alte Christologie an; aber er braucht ihn so, daß er erst vollen Ernst damit macht. Denn idioma bezeichnet ihm im weitesten Sinne Alles, was das

Wesen eines Dings charakterisirt, sowohl die wesentlichen Bestimmtheiten, als die daraus sich ergebenden eigenthümlichen Zustände, Aeußerungen und Lebensthätigkeiten desselben *); dergestalt, daß, wie er einmal sagt, Wesen ohne Eigenschaft nichts ist.

Mit den Idiomen der göttlichen und menschlichen Natur, welche an sich allerdings unvereinbar scheinen, verhält es sich nun nicht so, als ob die Person Christi nur der gemeinsame Ort für sie wäre, worin sie beisammen sind, sondern die in ihr persönlich geeinten Naturen theilen sich und damit ihre (ihnen inhärirenden) Eigenschaften an einander mit, und zwar ist diese Mittheilung eine reale und gegenseitige: „Die göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiederum die Menschheit auch der göttlichen Natur". (30, 204; 47, 177). Jene einseitige Beschränkung, wie wir sie bei den spätern protestantischen Dogmatikern finden, liegt Luthern fern. Man vergleiche zum Beispiel mit den angeführten Stellen Bd. 25, 312: „Wir Christen müssen die idiomata der zwo Naturen in Christo der Person gleich und alle zueignen, als, Christus ist Gott und Mensch in einer Person. Darum, was von ihm geredet wird als Menschen, das muß man von Gott auch reden, nämlich, Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, darum ist Gott gestor-

*) 25, 309: „Idioma heißt, was einer Natur anhangt oder ihr Eigenschaft ist, als sterben, leiden, weinen, reden, lachen, essen, trinken, schlafen, trauren, freuen, geboren werden, Mutter haben, Brüste saugen, gehen, stehen, arbeiten, sitzen, liegen, und was deß mehr ist, heißen idiomata naturae humanae, das ist, Eigenschaft, die einem Menschen von Natur anhangen, als die er thun oder leiden kann, auch wohl muß. Denn Idioma Griechisch, proprium latine, ist ein Ding. Laßt uns dieweil ein Eigenschaft heißen. Wiederum, Idioma Deitatis, göttlicher Natur Eigenschaft, ist, daß sie unsterblich, allmächtig, unendlich, nicht geboren, nicht isset, trinkt, schläft, stehet, gehet, trauret, weinet".

ben; nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit. Denn vom abgesonderten Gott ist beides falsch, nämlich daß Christus Gott sei, und Gott gestorben sei. Beides ist falsch. Denn da ist Gott nicht Mensch. Dünkts aber Nestorium wunderlich sein, daß Gott stirbt, sollt er denken, daß ja so wunderlich ist, daß Gott Mensch wird. Denn damit wird der unsterbliche Gott dasjenige, so sterben, leiden, und alle menschliche idiomata haben muß. Was wäre sonst derselbe Mensch, mit dem sich Gott persönlich vereinigt, wenn er nicht rechte menschliche idiomata haben sollt? Es müßte ein Gespenst sein, wie die Manichäer zuvor hatten gelehrt. Wiederum, was man von Gott redet, muß auch dem Menschen zugemessen werden. Nämlich, Gott hat die Welt geschaffen, und ist allmächtig: der Mensch Christus ist Gott, darum hat der Mensch Christus die Welt geschaffen, und ist allmächtig; der Mensch Christus ist Gott, darum hat der Mensch Christus die Welt geschaffen, und ist allmächtig. Ursache: es ist Eine Person worden aus Gott und Mensch, darum führt die Person beider Natur idiomata"; oder Bd. 25, 318. 319. Bd. 46, 364—66. Bd. 47, 176. 177. Bd. 39, 55.

Wir fügen der Wichtigkeit der Sache wegen noch eine zweite Stelle aus der Auslegung des 14. Cap. Johannes, Bd. 49, 137 hinzu. Da heißt es: „Alles was die Schrift von Christo redet, das redet sie also, daß sie die ganze Person faßt, gleich als wäre beide Gott und Mensch einerlei Wesen, und oft also die Wort verwechselt, daß von jeglicher Natur beiderlei gesagt wird um der persönlichen Einigkeit willen, welches man heißt Communicationem idiomatum, daß man mag sagen: Der Mensch Christus ist Gottes ewiger Sohn, durch welchen alle Creaturen geschaffen sind, und ein Herr Himmels und Erden rc. Also auch wiederum: Christus Gottes Sohn, das ist, die Person so wahrhaftiger Gott ist, von der Jungfrau Maria empfangen und geboren, unter Pontio gelitten, gekreuzigt und gestorben. . . Und Summa, was diese Person Christus redet und thut, das redet und thut beide wahrer Gott

und auch wahrer Mensch, also daß man alle seine Worte und Werke immer bleiben lasse auf der ganzen Person, und nicht also von einander reiße, als wäre er nicht wahrhaftiger Gott, oder nicht wahrhaftiger Mensch, doch also, daß man die Natur unterschiedlich erkenne und glaube. Denn wo man von denselben eigentlich und unterschiedlich will reden, so muß man sagen: Gott ist eine andere Natur, denn Mensch, und die menschliche Natur ist nicht von Ewigkeit, wie die göttliche. So ist die göttliche nicht zeitlich geboren, noch gestorben &c. wie die menschliche, und doch sind sie in der Person beider vermengt, daß es Ein Christus ist, und von ihm gesagt mag werden: Der Mensch ist Gott, und der Mensch ist der, der alle Dinge geschaffen hat. Gleichwie in einem natürlichen lautern Menschen Leib und Seele zwei unterschiedliche Naturen sind und doch Eine Person oder Einen Menschen machen, und beiderlei Natur, Werk und Amt von dem ganzen Menschen gesagt werden". Nur scheinbar widerspricht die letzte Aeußerung Luthers der früheren. Denn der Unterschied, den er hier macht, so nothwendig er für die abstracte Betrachtungsweise ist, geht doch sofort in der concreten Person zur lebendigen Einheit zusammen. Setzt er doch sogleich im Folgenden erklärend hinzu: „Siehe, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und beider Naturen Werk in einander schließe, obwohl die Naturen unterschieden sind. Denn nach der göttlichen Natur ist er nicht von einem Menschen geboren, noch etwa von der Jungfrau genommen, und ist wahr, daß Gott ist der Schöpfer, der Mensch aber eine Creatur oder Geschöpf. Hier aber sind sie zusammen gekommen in Eine Person, und heißt nun Gott und Mensch Ein Christus, daß Maria hat einen Sohn geboren, und die Juden solche Person gekreuzigt, welcher ist Gott und Mensch. Sonst, wo er lauter Mensch wäre, als andere Heilige, vermöchte er mit aller seiner Heiligkeit, Blut und Sterben

nicht eine Sünde von uns zu nehmen, oder ein Tröpflein des höllischen Feuers zu löschen" *).

---

*) Gerade auf diesen Punkt legt Luther das größte Gewicht; überall kommt er auf ihn zurück. In den Tischreden antwortet er auf die Frage: ob es recht und christlich geredt würde, daß Christus gelitten habe und gestorben sei nach der Gottheit oder göttlichen Natur? — also: „Alle gottfürchtigen und rechtschaffenen Christen oder die ganze heil. christliche Kirche oder Gemeine gläubet ohn allen Zweifel, das man im Kinderglauben spricht, nämlich, daß Jesus Christus, der einige Sohn Gottes in einem göttlichen Wesen und einer Natur mit dem Vater, sei wahrhaftiger Mensch, von Marien der Jungfrauen durch den heil. Geist empfangen, geboren, gelitten habe, gekreuziget, gestorben und begraben sei. Darum glauben sie, daß nicht allein die menschliche Natur, sondern auch die göttliche Natur oder der rechte wahre Gott für uns gelitten hat und gestorben ist. Und wiewohl Leiden, Sterben rc. fremde Eigenschaften sind, die von der göttlichen Natur sonst in Sonderheit nicht können gesagt werden, sondern nur alleine von der menschlichen Natur, doch weil die göttliche Natur also angenommen und sich darein bekleidet hat, so sind diese zwei Naturen nunmals unzertrennlich bei einander, also daß Christus in einer Person zugleich Gott und Mensch ist. Was nun dieser Person, die Christus ist, widerfähret und geschieht, dasselbige widerfährt und geschieht auch diesem Gott und Menschen. Daher kommts, daß diese zwo Naturen in Christo ihre idiomata und Eigenschaften einer der andern mittheilen; das ist: was einer Natur sonderliche Eigenschaft ist, dasselbige wird auch der andern mitgetheilet, und von ihr recht gesagt, darum, daß sie in einander hangen und gleich als geflochten und vereinigt sind, daß sie nicht können von einander geschieden noch getrennet werden. Als geboren werden, leiden, sterben rc. sind Idiomata, Eigenschaften der menschlichen Natur, welcher die göttliche Natur auch theilhaftig wird in dieser Person, die Christus ist und heißt um der Vereinigung willen, die nicht kann zertrennet noch von einander abgesondert und nur mit dem Glauben muß gefaßt werden. Darum soll man gewiß glauben, daß Alles, so der menschlichen Natur in Christo eigent-

Indessen drückt diese Formel noch nicht den innersten Kern der lutherischen Anschauung aus, wie sie sich denn auch nicht aus ihr herausgebildet, sondern nur in sie, als in die entsprechendste der vorhandenen Formeln, hineingelegt hat. Die gegenseitige Mittheilung der Idiome ist jedenfalls nur die Erscheinung, die Bethätigung jener tiefinnerlichen persönlichen Einheit, von welcher Luther ausgeht (25, 318. 46, 366); ja genau genommen hat letztere die erstere schon in und hinter sich. Denn die communicatio idiomatum bezieht sich bei Luther doch vorzugsweise auf die Zustände und Thätigkeiten, die persönliche Einheit aber ist ein Wesensverhältniß. Hinsichtlich der Thätigkeiten, sagt er, könnte man etwa noch von einem Tropus, von einer Synekdoche (obwohl nicht von einer blosen Alloösis) reden, aber hier leidet auch das keine Anwendung mehr. „Obgleich in den Werken, wenn man von Christus spricht: er prediget, trinkt, betet, stirbt, Christus für die menschliche Natur genommen werden möchte (— sofern nämlich die göttliche Natur nicht an sich lei-

lich zusteht und widerfährt, dasselbige wird auch communicirt, zugeeignet und gegeben der göttlichen Natur. Also daß recht und wahrhaftig gesagt wird: Gott wird geboren, gestillet oder gesäuget, lieget in der Krippen, frieret, gehet, stehet, fället, wandert, wachet, isset, trinket, leidet, stirbt ꝛc... Dagegen soll man auch wissen, daß die idiomata, Eigenschaften, der göttlichen Natur in Christo recht der menschlichen Natur mitgetheilet und zugeeignet werden, weil sie mit der göttlichen ohne einige Trennung verbunden und vereinigt ist, so werden sie ihr recht communicirt und gegeben. Darum spricht Christus Joh. 3. (V. 13): Niemand fähret gen Himmel, denn der vom Himmel kommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist, und steht und gehet gleichwohl hin auf Erden und redet mit Nikodemo. Da siehet man, was dem Menschen Christo oder der menschlichen Natur in Christo zugeeignet und gegeben wird, dasselbige gebührt und wird auch recht und eigentlich gegeben der göttlichen". Fast wörtlich dasselbe Bd. 35, 92. zu Exod. 3.

det oder stirbt, sondern nur durch das Medium der angenommenen Menschheit), so kanns doch nicht sein im Wesen, wenn man spricht: Gott ist Mensch oder Mensch ist Gott. Hier kann je keine Alloösis, ja auch keine Synekdoche oder einiger Tropus sein, denn da muß Gott für Gott, Mensch für Mensch genommen werden" (30, 207), es muß also der Mensch Jesus wesentlich als Gott gedacht werden, und umgewandt; es mußt gesagt werden: „Jesus Christus ist wesentlich, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person, unzertrennt und ungetheilt". Dieser Einheitsbegriff ist der Grundgedanke, der durch die comm. idiomatum keinen Zuwachs mehr empfängt, — denn er begreift schon Alles, was sich als idioma bezeichnen läßt, als Moment in sich, — sondern sich in ihr nur entwickelt, aber auch von ihr rückwärts sein volles Licht empfängt. Zwar hat sich Luther, so viel ich weiß, nirgends näher über den Begriff der unio hypostatica erklärt, aber man sieht doch aus dem Allen deutlich, daß er sie als Einheit Eines Subjects denkt. Das Subject der Person Christi ist ihm nicht die göttliche Hypostase für sich, sondern die gottmenschliche, daher er auch am liebsten sich so ausdrückt: „Die Menschheit ist Eine Person mit Gott, oder Gott und Mensch Eine Person, oder die Person ist beides, wahrer Gott und Mensch" (35, 318. 46, 366).

Vergleichen wir sie mit der altkirchlichen, so bildet sie einen unverkennbaren Fortschritt. Denn während die Früheren, selbst Cyrill und Johannes von Damaskus, die Gottheit mit der Menschheit zwar in Christi Person zur Einheit zusammengehen, aber erstere in ihrem Sein und Wirken weit über diese hinausgehen lassen (Vgl. S. 98), decken sich beide, Gottsein und Menschsein, bei Luther vollständig, und während jene die Mittheilung der Eigenschaften, so weit sie eine solche lehren, immer nur einseitig fassen, als Durchbringung des Menschlichen von der göttlichen Macht- und Lebensfülle, oder doch, wo es bis zur Gegenseitigkeit kommt, bald wieder zaghaft zurücktreten (Vgl. S. 112), so macht Luther

gerade damit vollen entschiedenen Ernst. Eben damit aber überwindet er den Dualismus, der den früheren Darstellungen noch anhaftet, und der die Eine Person immer wieder auseinander zu treiben droht. Der christologische Fortschritt, den er macht, besteht also darin, daß er beide Naturen zu einer wirklichen gegenseitigen Lebenseinheit zusammengehen läßt und dadurch eine reale und vollständige Person-Einheit gewinnt. Es ist das in der That ein kühner Schritt, wodurch nun auch die menschliche Seite Christi erst zu ihrem vollen Rechte kommt, und diesen Fortschritt gerade in dieser Richtung gemacht zu haben, ist sich Luther selbst klar bewußt. „Die Schwärmer und Zwinglius, sagt er, trennen die Gottheit von der Menschheit in Christo und lehren allein auf Gott sehen, nicht auf die Menschheit. Ich aber glaube also an den Sohn Gottes, daß ich ihn nicht reiße von dem Sohn, so von Maria geboren ist. Mein Glaube haftet nicht allein an Gottes Sohn oder an der Gottheit, sondern auch an dem, der da heißt von Maria geboren und ist derselbe, der für mich gelitten hat, also daß der Sohn Gottes eingewickelt sei in die Menschheit und Eine Person sei, daß ichs nicht von einander solle trennen und sagen, die Menschheit sei kein nütze, sondern allein die Gottheit. . . Viel Lehrer haben also gelehret, und ich bin vor Zeiten auch ein solcher Doctor gewesen, daß ich hab die Menschheit ausgeschlossen und dafür gehalten, ich thäte wohl, wenn ich Christi Gottheit und Menschheit von einander scheidete. Das haben vor Zeiten die höhesten Theologi gethan, daß sie von der Menschheit Christi geflogen sind zu der Gottheit, und sich allein an dieselbige gehänget, und gedachten, man müßte die Menschheit Christi nicht kennen. Aber man muß so steigen zu der Gottheit Christi, und daran sich halten, daß man die Menschheit Christi nicht verlasse, und zur Gottheit Christi allein komme. Sonst fallen wir von der Leitern herab. Darum nicht also; du sollst von keinem Gott noch Sohn Gottes Etwas wissen, es sei denn der, so da heiße, geboren aus der Jungfrauen Marien, und der da sei

Mensch worden; wie der christliche Glaube davon redet. . . Und so Jemand ihn scheiden will von Gottes Sohne, und eine Wand machen zwischen Gottes Sohne, und dem Sohne von Maria der Jungfrau geboren, so nimm einen solchen Prediger nicht auf, und höre ihn nicht; sondern sage: Ich weiß von keinem Gott oder Gottes Sohne, denn da der christliche Glaube von ihm sagt: Ich glaube an Jesum Christum". (Bd. 47, 362, v. Jahr 1537—39). So klar ist er sich der Stelle bewußt, die er mit seiner Christologie einnimmt.

In welchem Verhältniß sie zu der unsrigen, die aus ihr erwachsen ist, stehe, fällt von selbst in die Augen. Es ist nicht nur die Tendenz und der Grundgedanke, — der Gedanke dieser lebendigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi, womit wir uns völlig eins wissen, es ist insbesondere das zwiefache Interesse, einerseits das Göttliche ganz in das Menschliche hereinzunehmen, „daß Gott in Christo ganz und gar Mensch sei", andrerseits der Menschheit Christi ihre volle Bedeutung und Wahrheit zu sichern, das wir entschieden theilen. Wie viel Luthern gerade daran gelegen war, zeigen außer den vorhin mitgetheilten Stellen die oben S. 47 gegebenen Nachweisungen: „Wie hätte Gott seine Güte größer mögen zeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senkt". In diesem Zusammenhang ist ihm selbst der Gedanke einer Entäußerung des Göttlichen nicht fremd. Implicite liegt er schon darin, daß er die Gottheit so tief in die Mitleidenschaft mit dem Fleische hereinzieht, daß er Gott im Fleische sterben läßt; er spricht ihn aber auch gelegentlich ganz offen aus, wie wenn er einmal sagt: „Das ist das nöthigste Stück, daß wir Christen mit Fleiß lernen sollen, daß der Sohn des ewigen Gottes sich so tief heruntergelassen hat, so arm und elend geboren, und solches gethan hat um unsertwillen", oder noch deutlicher zu Ephes. 4, 10: „Der Herr hat solches (diesen Schatz) verdient, damit daß er vom Himmel hernieder gestiegen ist und sich seiner Gottheit geäußert, wie S. Paulus

spricht, um unsert willen Mensch worden" (Bd. 4, 4). Und eine solche Entäußerung hat für seine ganze Anschauung nichts widersprechendes: „Das ist unseres HerrGotts Ehre, daß er sich so tief herunterläßt ins Fleisch, ins Brod" antwortet er dem Bedenken Zwinglis, der durch Luthers Sakramentslehre die Ehre Gottes beeinträchtigt glaubt; und noch tiefsinniger erklärt er in den Tischreden, wenn anders die Worte ächt sind, zu Phil. 2, 6: „Christus ist Gott, aber er will es nicht sein, sondern will unser Knecht sein" (58, 69 *). Der Grund, warum er nicht häufiger darauf zurückkommt, liegt auf der andern Seite seiner Lehre, in der Durchdringung des Menschlichen von dem Göttlichen.

Auch hier eignen wir uns den Hauptsatz Luthers an, daß Gott der Sohn, ohne irgend etwas zurückzuhalten, sich in der Totalität seines Wesens der Menschheit mittheilt; ja wir würden uns durchweg mit ihm conform wissen, wenn es sich so verhielte, wie Weiße **) meint, daß nämlich Luther die sogenannte Ubiquität des Leibes Christi erst mit dem Moment der Auferstehung eintreten, erst von da an ihn auch als Menschen Himmel und Erde erfüllen, und allmächtig und allgegenwärtig beide regieren ließe. — Denn ganz dasselbige müssen auch wir auf Grund der Schrift von dem Verherrlichten aussagen, ja gerade hier müssen wir den vollen Gewinn der lutherischen Lehre einsetzen. Aber so verhält es sich eben nicht. Denn obgleich von der Auferstehung, wie Weiße will, oder vielmehr von dem gegenwärtigen Stande Christi ausgehend, bezieht doch Luther, was er von diesem sagt sofort auch auf dessen irdischen Lebensstand ***). — Und eben dieß ist der Punkt, an dem wir von ihm abweichen, weil er uns die unlösbaren

*) Sie sind aber zu originell, um unächt sein zu können. — Ein andermal sagt er: amor descendit, non ascendit, die Liebe wächst mehr unter sich als über sich.

**) Die Christologie Luthers S. 43. 44.

***) Wenigstens in der Regel. Vgl. das Nähere §. 47.

Schwierigkeiten darbietet, die wir oben bezeichnet haben. Unser Dissensus von ihm beruht also nur der Verschiedenheit des Ausgangspunkts: Luther geht von dem gegenwärtigen Zustand des Gottmenschen aus, den er aber schon mit der Menschwerdung eintreten läßt, wir von dem des historischen Christus; Luther läßt deshalb die ganze Glorie der Verklärung auch schon in sein Zeitleben hereinfallen, wir behalten sie der Erhöhung vor. Und darin sind wir sicher im Recht. Denn der Weg, den der Mittler gegangen, ist derselbe, auf dem ihm auch die Seinigen zu folgen haben: durch Niedrigkeit zur Höhe, durch Leiden zur Herrlichkeit, Hebr. 2. Auch Luther verkennt das keineswegs, auch er weiß vielmehr nicht blos die wahre Menschheit, sondern auch die Armuth, Niedrigkeit und Leidenstiefe, in die sich Christus begeben hat, zu würdigen — er vertieft sich zuweilen in sie, sie ist ihm praktisch unendlich wichtig; aber sie schließt sich mit dem Vollbesitz und Vollgebrauch der göttlichen Herrlichkeit, die er dieser seiner Menschheit vindicirt, nicht wohl zusammen, sie will sich insbesondere mit der Freiheit und Unbeschränktheit, die er dem irdischen Leibe verleiht, nicht vereinbaren lassen, ja sie droht von ihr immer wieder aufgehoben zu werden. Wenigstens können wir die Art, wie er beides zu vermitteln sucht (S. unten §. 47), uns nicht aneignen. Darum schlagen wir von hier aus einen andern Weg ein, denselben, dessen Spuren wir auch schon bei Luther angedeutet finden, und den zu verfolgen ihn nur die bezeichnete Rücksicht verhindert hat; wir schlagen ihn ein, — um am Ende wieder mit ihm zusammenzutreffen, mit welchem wir von der gleichen Basis ausgegangen sind.

Abgesehen davon, erkennen wir in seiner Christologie nicht blos ein „unschätzbares Kleinod für die Wissenschaft", sondern für die Kirche. Sie trägt in ihrem Schooße eine Tiefe der Wahrheitserkenntniß, die bis jetzt noch lange nicht vollständig entwickelt worden ist; sie ist gleich wichtig für die Lehre von der Weltversöhnung, wie für die von den Sakramenten, nicht minder wichtig für das persönliche Verhältniß der einzelnen Gläubigen zu Christo

(unio mystica), aber auch für die richtige Auffassung der Kirche, für das Verständniß der Auferstehung des Leibes aus dem Tode; selbst für das allgemeine Verhältniß von Natur und Geist, von Himmel und Erde wird sie noch reiche Früchte bringen; bis in das tiefste und höchste Geheimniß, daß Gottes Sohn ewig als Mensch existirt, wirft sie ihre Strahlen hinein. Halten wir sie also werth und danken wir dem Luther dafür. — —

Die Concordienformel steht mit ihrer Fassung des Dogmas noch um einen Schritt dem Ziele näher, vor dem wir ausgegangen sind. Indem sie das Wesentliche der lutherischen Anschauung in sich aufnimmt, läßt sie sich doch bereits auf das Gebiet ein, welches der große Reformator selbst noch nicht betreten hat: auf den Unterschied der Stände Christi, und damit auf den von Besitz und Gebrauch, von potentia und actus; nur thut auch sie das noch nicht in durchgreifender Weise. Sie bezeichnet also einen bedeutenden Fortschritt in der Entwicklung des Dogma's, aber noch nicht den Abschluß derselben.

3) Die gottmenschlichen Stände des Mittlers.

§. 42.

Wie die geschichtliche Person des Gottmenschen nichts anderes ist, als der lebendige Fortbestand des durch die Einigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit gesetzten Verhältnisses, so ist auch sein ganzes Leben nichts anderes, als die Bethätigung dieses Bestandes. Und wie die Entstehung seiner Person selbst wieder ihren Grund hat in einem vorzeitlichen Willensbeschluß Gottes zum Heil der Welt, so geht auch seine ganze Lebensthätigkeit darin auf, Aus- und Durchführung desselben göttlichen Willens zu sein.

Diese Lebensthätigkeit des Mittlers ist selbstverständlich wie die Person, die sich in ihr bethätigt, eine einheitliche.

Von dem gottmenschlichen Ich aus gehen die beiden Strömungen des göttlichen und menschlichen Lebens in eine organische Lebensbewegung zusammen, welche in allen ihren Momenten eine **gottmenschliche** ist. Es verhält sich auch hier nicht so, als ob eine zwiefache Reihe von Akten, deren eine an dem Menschlichen, die andere an dem Göttlichen in ihm ihr Prinzip hätte, neben einander herlaufe, was wieder auf eine Duplicität des Ichs zurückführte; sondern, wie wir oben sagten, das menschliche Thun und Leiden dieser Person ist unmittelbar das göttliche und umgewandt, der Schmerz, den seine menschliche Natur empfindet, dringt in das innerste Herz des göttlichen Lebens, und der Pulsschlag des göttlichen geht durch alle Adern des menschlichen hindurch. Diese Einheit der Lebensbewegung ist und bleibt das **Gleiche**, in der ganzen Selbstbezeugung des Mittlers; aber sie erweist sich zum Zweck der Erlösung in einer zwiefachen Gestalt, welche das ganze Leben des Gottmenschen in **zwei unterschiedene Stände theilt**, in den Stand der Erniedrigung und Erhöhung. Durch beide hindurch vollzieht sich das Werk der Heilsvermittlung.

Dieser §. bedarf, weil er nur die einfache Consequenz des vorigen ist, keines Beweises. Die Schrift setzt das Verhältniß, um das es sich hier handelt, überall voraus. Sie sagt Hebr. 3, 17, Christus habe, wiewohl er Gottes Sohn war, doch am Leiden Gehorsam gelernt, sie sagt, des Menschen Sohn habe gelitten Luc. 9, 22, Christus habe am Fleisch gelitten 1. Pet. 4, 8, aber auch 1. Kor. 2, 8: *ὁ κύριος τῆς δόξης* (Bezeichnung Christi nach seiner Gottheit) sei gekreuzigt; sie vindicirt demselben Subject, auf welches sie die alt testamentlichen, von Jehova handelnden Stellen Ps. 102 und Ps. 45 anwendet, menschliche Empfindung, und die Weltherrschaft dem zur Rechten Gottes erhöheten Menschensohne Hebr. 1, 8. 10. 13. 5, 8. 4, 15. 5, 2; sie betrachtet überhaupt sein ganzes Thun als Ein großes gottmenschliches Werk. Da läßt

sich nichts scheiden oder theilen, wie Chemnitz ganz richtig bemerkt: In Christo unio personalis tam arcto foedere copulat divinam et humanam naturam, ut talem distractionem nullo modo admittat, qua dici possit: hoc facit divina in Christo natura, hoc humana. Sed unus Christus, una illa persona agit, dicit, patitur omnia.

In der lutherischen Christologie bildet diese Bestimmung das zweite Genus idiomatum, das sogenannte apotelesmaticum; die Formel dafür lautet: Non agit persona in sive cum vel per unam tantum naturam, sed potius in, cum, secundum et per utramque naturam. Quorum una hypostasis, eorum et una operatio.

Da die beiden Stände des Mittlers die Grundlage für das Werk der Heilsvermittlung bilden, so gehen wir hier nur so weit auf jene ein, als es für die Lehre von der Person nothwendig ist.

§. 43.

Obwohl mit dem Akte der Incarnation die Person des Gottmenschen vollständig gesetzt ist, so wirkt sie sich doch erst im Verlauf einer allmählichen Entwicklung aus, wie dieß bei allen Menschen der Fall ist.

Diese Entwicklung beginnt mit der Menschwerdung. Mit ihr ist zwar das Selbstbewußtsein der Potenz nach schon gesetzt, aber noch verflochten in das Dunkel des Naturlebens, in welches das gottmenschliche Ich dahingegeben ist. Aus diesem Zustande wirkt es sich allmählich aus, auf ähnliche Weise, wie dieß bei allen Andern geschieht. Indem dem werdenden und wachsenden Jesuskinde das Bewußtsein um seine innerste Natur aufgeht, erschließt sich ihm zugleich das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft, seines Verhältnisses zum Vater, und seines Berufs zum Erlöser der Welt, gleichwie uns im Verlauf der natürlich-geistigen Lebensentfaltung mit dem Selbstbewußtsein das Bewußtsein um unsre Gottverwandtschaft ent-

steht und um unsre irdische Bestimmung. Es ist also ein Prozeß, in welchem die Person des Gottmenschen wird; aber dieser Prozeß bewirkt weder erst die persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm, noch ist er eine sich steigernde Durchdringung beider, sondern er hat ihre persönliche Einheit zur Voraussetzung, und bringt nur die vorhandene zum Bewußtsein.

Vermittelt wird diese Entwicklung durch dasselbe Prinzip, welches überhaupt die Entwicklung der neuen (erlösten) Menschheit bedingt, und sowohl von außen her durch die ganze Lebensführung hindurch, als durch seine Immanenz im Herzen die geistigen Lebenskeime in der Tiefe weckt und zur Blüthe aufschließt: durch den heiligen Geist. Wie dieser Geist die Erzeugung des Mittlers vermittelt hat, so wohnt er ihm von demselben Momente an inne, und zwar auf analoge Weise wie allen Gottesmenschen. Er ist jetzt noch nicht in dem Sinne der Geist Jesu Christi, wie von der Auferstehung an, d. h. der Menschgewordene verhält sich jetzt zu diesem Geiste noch nicht als das seine Wirksamkeit bestimmende Prinzip, sondern der heil. Geist waltet zunächst ausgestaltend in der Tiefe seines Natur- und Personlebens, und theilt sich ihm sodann in eigenthümlicher Fülle zu seinem Berufe mit, er zeigt ihm die Zeitmomente des göttlichen Heilswillens und vermittelt seiner menschlichen Natur das Vermögen zum Vollzug desselben. So erweist er sich auch hier als die objective Einheit beider, beiden, dem Vater und dem menschgewordenen Sohne, gemeinsam, so jedoch wie es dem durch die Menschwerdung gewordenen Verhältniß beider zu einander entspricht, und zu dem Zweck, zu welchem es geworden ist. Wie früh diese Einwirkung des heil. Geistes auf Jesum begonnen habe? — sie wird sich unmittelbar an die Empfängniß angeschlossen, mithin niemals cessirt haben, sie wird wie ein stilles, heimliches Wehen und Weben über dem Leben des heiligen Kin-

des gewaltet, sie wird schon in den Zustand der relativen Bewußtlosigkeit hineingeleuchtet und das noch ruhende Bewußtsein frühzeitig zum Licht des Selbstbewußtseins aufgeschlossen haben. Dieses Bewußtsein aber ist von dem Moment seines Erwachens an ein gottmenschliches.

Indem es sich nun entwickelt, findet sich der Erlöser auch als Mensch von demselben göttlichen Rathschluß bestimmt, kraft dessen der Logos Mensch geworden ist. Es ist das, wie wir ihn vorläufig bezeichnet haben, der Wille der göttlichen Trinität, daß der Sohn in die Gemeinschaft des menschlichen, durch die Sünde bedingten Lebens eingehend, durch sein Leben, Leiden und Sterben die Gemeinschaft, in der er mit Gott steht, bethätige, um sie für uns wiederherzustellen. Dieser ewige Gotteswille (des Sohnes eigener Wille), der in den innersten Tiefen seines Wesens latirt, wird also jetzt Inhalt seines gottmenschlichen Bewußtseins und Wollens, und erhält damit für ihn die Gestalt einer göttlichen Forderung, eines göttlichen Berufes an ihn. Ihm gemäß begibt sich Christus in die Stellung williger Unterordnung unter den Willen des Vaters, und bestimmt sich, die göttliche Lebensmacht nur da und nur so weit, als der Vater darreicht und will, d. h. so weit es der Zweck der Erlösung fordert, zu gebrauchen. Er geht alle die natürlichen Stufen und Ordnungen des beschränkten menschlichen Daseins und des israelitisch nationalen Gemeinwesens hindurch, um auf jeder derselben die Gemeinschaft mit Gott (das göttliche Ebenbild) darzustellen, geht eben damit in die Gemeinschaft der Leiden, die um der Sünde willen auf der Menschheit lasten, und in die Mitleidenschaft der Sünde, der sie verhaftet ist, ein, theilt die Schuld und Strafe des dem Gerichte verfallenen Geschlechtes, läßt den Haß und die Schmach der Welt über sich ergehen, die widergöttliche Macht des Argen auf sich eindringen, und lebt so ein ganzes volles Menschenleben durch, bis er zuletzt

sein Leben in selbstverläugnendem Gehorsam in den Tod gibt. Auf diesen letzten Schritt ist es schon von vorn herein abgesehen, er steht ihm als der Ausgang seines Berufswegs bereits mit dem Eintritt in denselben vor Augen, und ist insofern sein ganzer Wandel auf Erden ein Gang zum Tode, eine große That des Leidensgehorsams.

Den Inbegriff dieser Akte nennen wir die Erniedrigung. In ihr wird die göttliche That des Anfangs zur gottmenschlichen That seines ganzen Lebens. Der Unterschied zwischen ihr und zwischen der in der Menschwerdung schon enthaltenen Selbstbeschränkung besteht also darin, daß die Erniedrigung nicht wie jene den λόγος ἄσαρκος, sondern den λόγος ἔνσαρκος d. h. den ganzen einheitlichen Gottmenschen zum Subjecte hat, sodann, daß sie als die gottmenschliche Fortsetzung jener Selbstbeschränkung durch den Weg der Niedrigkeit und der Leiden, durch den Kreuzesweg hindurch, also immer tiefer in die einmal eingeschlagene Richtung eingeht. Diesen Weg mußte der Mittler nicht nothwendig gehen; er konnte auch als Mensch in einer andern Gestalt dieses Leben durchwandeln, aber er untergibt sich freiwillig jenem Leidenswege, freiwillig nimmt er alle auf ihm liegende Akte auf sich, weil es so zum Zweck der Erlösung erforderlich war; oder vielmehr: es ist das Alles schon in dem einem Willensakt der Entäußerung mit einbegriffen, und in so fern kann man eben so richtig sagen, die Uebernahme jener einzelnen Leistungen war für ihn eine ethische Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit der Freiheit. So, als ethische, nicht als physische, That heiligen Gehorsams und erbarmenden Liebe will die ganze Erniedrigung gefaßt sein.

Hieraus ergibt sich nun näher die wunderbare Eigenthümlichkeit, die das ganze irdische Leben des Erlösers an sich trägt. Als gottmenschliche Fortsetzung der Menschwerdung ist es Offenbarung und Entäußerung zumal.

Es ist Offenbarung der immanenten göttlichen Eigenschaften, der absoluten Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe. Denn so wenig sich der Sohn dieser göttlichen Wesensbestimmtheiten, die als solche von dem Wesen Gottes unzertrennlich sind, mit der Incarnation begeben hat, so wenig hält er als der Menschgewordene ihren Gebrauch zurück; sie leuchten durch seine ganze Selbstbezeugung hindurch, und verbreiten über sein Leben im Fleisch jenen himmlischen Glanz, der mitten aus der Armuth und Niedrigkeit hell und klar hervorstrahlt. Und dieß gilt nicht blos von den beiden zuletzt genannten, auch die beiden ersten eignen ihm in dem früher (I. Th. S. 13) bezeichneten Sinne: die absolute Macht als die Freiheit der Selbstbestimmung, als der sein selbst vollkommen mächtige Wille, die absolute Wahrheit als das klare Wissen des Göttlichen um sich selbst, näher, als das Wissen des Menschgewordenen um sein eigenes Wesen und um den Willen des Vaters. Nicht gelernt hat er diesen in irgend einer menschlichen Schule; innerlich, vermöge seiner Einheit mit dem Vater, schaut er dessen ewige Gedanken, wie er denn auch davon redet, nicht wie einer, der sie durch äußere Offenbarung vernommen hat, sondern aus eigener, unmittelbarer Anschauung. Denn wenn es gleich an dem ist, daß ihm diese Gottesgedanken erst allmählich zum Bewußtsein kommen durch Vermittlung des heil. Geistes, so ist das doch nur eine Entwicklung dessen, was in seinen eigenen Wesenstiefen beschloßen ist: in der Form des menschlichen Wissens geht es ihm auf. Wie also sein Wort, so ist auch seine ganze Selbstbezeugung, ja seine ganze Erscheinung Manifestation jener wesentlichen Gemeinschaft, in der er mit Gott steht. (Vgl. S. 182).

Nichts desto weniger ist die Erniedrigung zugleich Entäußerung, fortgesetzte Entäußerung der göttlichen Seins- und Wirkungsweise, deren er sich mit der Fleischwerdung begeben hat (§. 40), und eben damit der sogenannten rela-

tiven göttlichen Eigenschaften, in denen die immanenten nach außen hin sich manifestiren und zur Erscheinung kommen: der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Auf den Besitz dieser Eigenschaften leistet er Verzicht; das ist für uns selbstverständlich in der obigen Aussage schon mitenthalten, hier legen wir es nur nach seinen einzelnen Momenten auseinander.

Wir sagen also, der Mittler hat in seinem Fleischesleben die göttliche Allmacht, welche die Erscheinungs- und Bethätigungsform der absoluten Macht an der Welt ist, weder gebraucht noch besessen; er regierte nicht aktuell die Welt, während er als Mensch auf Erden wandelte, litt und starb, er übte überhaupt keine andere Herrschaft, als die ethische der Wahrheit und der Liebe aus, wie er denn auch kein anderes Mittel anwandte, um sein Reich zu gründen, als das Wort des Evangeliums; seine ganze Machtübung gieng in seiner welterlösenden Thätigkeit auf. Und das nicht so, als habe er etwa nebenbei in verborgener Weise das Universum durchwaltet: die absolute Macht eignete ihm nicht in der Form der Allmacht, sondern nur in derjenigen, die seinem Mittlerberufe entsprach. Und anders als zum Zweck desselben konnte er sie nicht gebrauchen. Er war kein allmächtiger Mensch. Auch die Wunder, die er vollbrachte, beweisen dagegen nichts; denn das sind die Werke, die ihm der Vater gibt; er thut sie nicht aus eigenem Vermögen, sondern in der Kraft, auf das Geheiß dessen, der ihn gesandt hat; sie gehören mit zu den Berufswerken, zu denen seine Menschheit mit dem heil. Geiste gesalbt ist. Nicht anders verhält es sich mit seinem Wissen. Der Tiefblick in das Wesen der Natur und die durchdringende Kenntniß menschlicher Herzen, die er besaß, ist noch keineswegs die Allwissenheit, d. h. die Anschauung Gottes von der Welt, in der sich die Totalität des Endlichen klar und vollständig reflectirt, und eben so wenig ist es der ihm eigene Einblick in die künftige Geschichte seines Reiches,

denn dieser vergleicht sich der prophetischen Anschauung, nicht jener intuitiven göttlichen, vor welcher Vergangenheit und Zukunft wie eine aufgeschlagene Gegenwart daliegen. Das Wissen des Erlösers aber, auch das um Gottes Rath und Willen, entwickelt sich auf successive Weise, es reift mit den wachsenden Geisteskräften unter natürlichen Vermittlungen und Bedingungen, und hat auch in dem gereiften Manne seine Grenzen; es reicht nur so weit, als sein Erlöserberuf erheischt, oder, was dasselbe, so weit der Vater es ihm darreicht. Der Mittler war kein allwissender Mensch. Was endlich die Gegenwart betrifft, so zerstörte offenbar die Annahme, er habe während dieses Stadiums, außerhalb der Beschränkung des Raumes existirt, die Wahrheit seines ganzen geschichtlichen Lebens; denn solch eine Existenzweise widerspräche nicht nur der natürlichen Gebundenheit und Bedingtheit des irdisch-materiellen Leibes, sie widerspricht überhaupt dem Zustand der geistleiblichen Menschennatur, wie sie dermalen in Allen bestimmt ist. Nein, die leibliche Existenz des Erlösers beschränkte sich auf den Schauplatz seiner Erlösungsthätigkeit, sein Wandeln von Ort zu Ort, sein Ein- und Ausgang war ein wahrhaft lokales Verhalten; und wollte man auch sagen, was wir jedoch so nicht zugeben können: sei er auch dazumal nicht räumlich allen Kreaturen gegenwärtig gewesen, so sei doch ihm das ganze Universum gegenwärtig gewesen in seiner innern Anschauung, so wäre selbst das immer noch keine reale, sondern nur eine ideale Gegenwärtigkeit und jedenfalls nicht die göttliche Allgegenwart, welche, selbst raumlos, eben so den Raum umfaßt, als selbst der Ort ist, in welchem Alles existirt.

Hiernach ist uns also die Erniedrigung nicht eine bloße Verhüllung, sondern eine wirkliche Kenosis der bezeichneten göttlichen Eigenschaften, und zwar nicht bloß ihres Gebrauchs, sondern ihres Besitzes — eine Unterscheidung, die übrigens hier nicht einmal anwendbar ist. Denn die Allmacht ist selbst

nichts anderes, als der Gebrauch d. h. die Bethätigung der absoluten Macht an dem Ganzen der Welt, ein Nichtgebrauch der Allgegenwart oder Allwissenheit aber neben oder beim Besitz derselben ein innerer Widerspruch, — eben so undenkbar als unmöglich; denn das eine ist Negation des andern. Ein Wissen um etwas kann man nur entweder haben oder nicht haben, gegenwärtig an einem Orte kann man nur entweder sein, oder nicht sein; nicht aber beides zumal. Verzichtleistung auf den Gebrauch ist also hier eo ipso Entäußerung des Besitzes, wenn man anders diesen Ausdruck brauchen will, was genau genommen begrifflich nicht einmal angeht. Wir sagen also einfach: der Erlöser war während seines irdischen Lebensstandes weder allmächtig, noch allwissend, noch allgegenwärtig.

Das aber sagen wir von der ganzen ungetheilten Person desselben, von dem menschgewordenen Sohne Gottes. Nichts kann uns ferner liegen, als die Vorstellung: seiner Menschheit nach habe er zwar jener göttlichen Eigenschaften, gleichviel ob ihres Besitzes oder Gebrauches, sich begeben, seiner Gottheit nach aber sie besessen und gebraucht. Denn von da aus fiele sofort die Wirksamkeit des Logos und des Menschen Jesus, mit der Wirksamkeit aber auch das Selbstbewußtsein beider auseinander; das Bewußtsein, das der Logos als göttliche Person in seinem Verhältniß zu Gott und zu der Welt hat, deckte sich nicht mehr mit dem, welches er als der menschgewordene hat, „Logosoffenbarung und Christusoffenbarung" gingen wie zwei Linien neben einander her, und damit wären wir genau wieder an dem Punkte angelangt, von dessen nothwendiger Abweisung wir uns oben überzeugten. Wir haben dann einen transcendenten und einen immanenten Logos, aber wir hätten an Christo nicht mehr den Menschen, welcher Gott ist, sondern welchem Gott nur einwohnt, ähnlich wie den Heiligen, wenn auch in höherem Maaße. Nach unserer Grund-

anschauung versteht es sich vielmehr von selbst, daß, was von dem historischen Christus gilt, von den beiden Seiten seines Wesens, d. h. von der Einen Person nach ihren beiden Seiten gelten muß. So weit der Gottmensch sich der göttlichen Herrlichkeit begeben hat, hat er sich ihrer auch als Gottmensch begeben.

Kehren wir zu unserem Hauptsatz zurück: Die Erniedrigung ist, als Act betrachtet, die gottmenschliche Fortsetzung der in der Incarnation enthaltenen Selbstentäußerung, ihre Bewährung und Entfaltung nach Außen in dem Leben des Menschgewordenen bis in den Tod. Als Zustand gedacht, ist sie die Fortdauer der durch die Incarnation begründeten, irdisch-beschränkten Existenzweise des Mittlers, und hat ihren Gegensatz an dem mit der Erhöhung eintretenden Herrlichkeitszustande. Zu diesem höhern Zustand bildet die letzte Stufe der Erniedrigung, das Leiden des Todes, nicht nur den Durchgangspunkt, sondern auch die Vermittlung, sofern nämlich der Tod, als das Ersterben des Fleisches, die materielle Gebundenheit löste und die Schranke zusammenbrach, welche der Erlöser zuvor an seiner eigenen Natur gehabt hat. Das Saamenkorn fällt in die Erde, nicht um in ihr unter-, sondern um aus ihr aufzugehen in einer freieren, vollkommeneren Lebensgestalt. Im Verhältniß zur Erhöhung angesehen, ist daher für ihn das Stadium der Knechtsgestalt nur wie eine kurze Spanne Zeit, wie der Gang eines Fremdlings, der zur Heimath eilt: der Uebergang aus dem Leben des Fleisches zu dem Leben des Geistes und der Freiheit. Aber dieser Gang zum Vater ist die Erlösung der Welt.

Die Bedenken, welche unsere Fassung der Erniedrigung gegen sich hervorrufen könnte, sind dieselben, die uns schon in §. 41 entgegentraten, aber auch dort schon ihre Erledigung fanden. Denn auch die Akte, mit denen wir es hier zu thun haben, sind Akte der Selbstbestimmung, in denen mithin, wie

sich dort gezeigt hat, das Subjekt bei sich selber bleibt. Am wenigsten bedenklich dürfte die von uns behauptete Entäußerung der göttlichen Eigenschaften erscheinen, sobald man nur die Voraussetzung derselben, den Unterschied zwischen den relativen und immanenten Eigenschaften Gottes, festhält. Wie wohl begründet diese Unterscheidung sei, hat sich uns früher gezeigt. Sie ist nothwendig, wenn Gott nicht von der Welt abhängig gemacht, wenn das Dasein der Welt nicht als nothwendig für die volle Selbstverwirklichung Gottes erscheinen soll. Er ist, was er ist, aus und in sich selbst; durch die Beziehung auf die Welt gewinnt er so wenig an selbsteigner Wesenheit, als er dadurch verlöre, wenn er sich ihrer begeben würde, — d. h. die Kreatur in das Nichts zurücksinken ließe. Die Allmacht ist kein **plus** der absoluten Macht, die Allwissenheit keine Bereicherung des immanenten göttlichen Wissens, die Allgegenwart keine Steigerung des göttlichen Lebens. Hat also der Sohn als Mensch dieser Eigenschaften sich begeben, so entbehrt er nichts, was Gotte wesentlich ist, um Gott zu sein. Und er hat sich ihrer begeben kraft freier Selbstbestimmung; er ist also hier nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig, nicht allwissend gewesen — weil er es nicht sein wollte.

Die Schwierigkeit liegt wo anders. Sie liegt (abgesehen von dem Verhältniß, in welches damit der Sohn theils zum Vater, theils zur Welt tritt *) darin, daß das gottmenschliche Bewußtsein des Erlösers für einzelne Momente, ob länger oder kürzer ist gleichgültig, ganz zurücktritt, wie z. B. im Schlafe, den wir doch auch bei ihm als einen wirklichen denken müssen, oder in den ersten Anfängen seines gottmenschlichen Lebens, oder im Sterben. An diesen beiden Momenten haftet jene Schwierigkeit am stärksten. Denn dort, während er im Mutterleibe der Geburt entgegenreift, ist das

---

*) Denn darüber können wir uns erst später erklären.

Selbstbewußtsein nur erst als eine Potenz vorhanden, die sich erst entwickeln soll — es ist als solches noch gar nicht vorhanden; hier versinkt es in der Nacht des Todes, wie ein verlöschendes Licht geht es aus, wenn auch nur für einen Moment. Das sind Thatsachen, die wir anerkennen müssen, die wir nicht beanstanden können, ohne dem Leben des Erlösers einen doketischen Schein aufzudrücken, ohne die Realität seiner Geburt und seines Todes zu läugnen. Aber dieselben Momente der völligen Passivität, ja der Hingebung in die Bewußtlosigkeit sind doch zugleich die Höhepunkte seiner Activität; es sind die höchsten Bethätigungen seines Gehorsams gegen Gott, die Großthaten seiner erlösenden Liebe, von ihm selber gedacht, gewollt, gethan. Es gibt keine andern, in denen sich die Energie seines gottmenschlichen Willens stärker und herrlicher erwiesen hätte, keine, in denen sie sich selbstmächtiger hätte erweisen können: in diesem Willen haben sie ihren Grund. So wird also auch von ihnen gelten, was wir von der Menschwerdung sagten, daß in der tiefsten Selbsthingabe dennoch das Subject derselben bei sich selber bleibt, und wenn sich gleich das Wie? unserm Blick in ein Geheimniß verhüllt, die Thatsache steht doch fest, daß, was von Außen als die äußerste Gebundenheit erscheint, seiner innern Bedeutung nach der höchste Akt der Freiheit ist.

Schriftbeweis. Ueber die Momente der Lebensentwicklung Jesu Luc. 2, 40; 2, 46—49 und 52. Gut Kahnis, die Lehre vom heil. Geiste S. 43: „So wenig wir von der Jugend Jesu wissen, so schließen doch die einfachen Worte von einer allmählichen Entwickelung (Luc. 2, 40. 52) alle apocryphischen Sagen aus, in denen das Kind Jesu seine göttliche Natur wie einen Raub ausbeutet. Die Bildung Jesu ist gewiß nicht durch alle Lebensgeister der Menschheit (Kunst, Philosophie, Staatsweisheit u. s. w.) hindurch gegangen. Sie wurzelt in den Bedingun-

gen seines Lebenskreises. Der ideale Punkt liegt in dem Verhältnisse Jesu zu Gott. In der Antwort, die er seiner Mutter in einem Alter gibt, wo sich der Morgenländer für einen Beruf entscheidet: Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist? liegt das Bewußtsein eines besondern Verhältnisses zu Gott als seinem Vater und die Erkenntniß, in diesem Verhältnisse den Beruf seines Lebens zu haben. Dieses Bewußtsein ist aus keinen menschlichen Bedingungen zu erklären; es ist durch den heil. Geist in ihm geboren worden. Aber es entwickelte sich: Jesu nahm zu an Gnade. In dieser Entwickelung bedurfte es menschlicher Erziehungsmittel. Wir haben an die Einwirkung seiner Mutter, an die Schule der Natur und des Lebens, an die heilige Schrift zu denken. Als die gesetzmäßige Zeit des öffentlichen Auftretens gekommen war, ließ sich Christus auf dem Wege der Gerechtigkeit weihen zu seinem Amte". Ferner S. 58, was zugleich als Ergänzung von §. 41 dienen kann: „Das Johanneische: Das Wort ward Fleisch, sagt nicht ein Annehmen oder Anziehen der menschlichen Natur aus, sondern ein Uebergehen in dieselbe, fordert also, daß das unendliche Logosbewußtsein ein endlich menschliches geworden sei. Man darf sich also das Logosbewußtsein in der Kindheit Jesu latent denken im menschlich endlichen, mit der fortschreitenden menschlichen Entwickelung aus dem religiösen Verhältnisse heraustretend als Bewußtsein einer besonderen Kindschaft u. s. w.. . . . War der Logos Mensch geworden, so war er auch an die Gesetze des Fleisches gebunden".

Ueber die Taufe vgl. Matth. 3, 13—17. Joh. 1, 28—34.

Ueber das Verhältniß des heil. Geistes zu Jesu ebendaselbst, insbesondere Luc. 1, 1 und 14. Apostelg. 10, 38. „Als Princip des Lebens war Jesu der heil. Geist angeboren, als Geist des Amtes wurde er ihm bei der Taufe mitgetheilt", Kahnis 46. Die Geistesmittheilung bei der Taufe ist Mittheilung des Vermögens zu dem Amte. „Wie es einer Geistesmittheilung bei der Empfängniß bedurfte, um die σάρξ zur Aufnahme des Sohnes

Gottes vorzubereiten und zu befähigen, so bedarf es einer zweiten, um die σάρξ zu befähigen, Mittel der Selbstdarstellung und Selbstbezeugung Christi zu werden, worin eben sein Amt besteht". Vgl. Luthardt a. a. O. 1, 338.

Was unser Paragraph über das ganze geschichtliche Leben Jesu aussagt, dem gibt die ganze Darstellung der Evangelien Zeugniß. Es ist von Anfang bis zum Ende Erfüllung des Psalmworts Ps. 40, 7—9; und zwar nach der einen Seite eine fortwährende Untergebung unter den Willen des Vaters, der ihm innerlich kund wird vermöge seiner Gemeinschaft mit ihm Joh. 5, 19: *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα* etc. vgl. 30. Joh. 8, 29. 55, nach der andern eine Unterwerfung unter alle natürlich-menschlichen und national-israelitischen Lebensordnungen: unter die Beschneidung, Matth. 1, 25; unter die Taufe, Matth. 3, 15; unter die Sabbats- und Festgesetze, überhaupt unter den **νόμος** Gal. 4, 4. Das Erstere begreift das Letztere in sich. Welcher Art aber diese Untergebung sei, spricht das angeführte Wort: „der Sohn kann nichts von ihm selber thun" aus. Dem Sinne dieses Wortes thut weder diejenige Erklärung genug, welche darin eine einseitige Beziehung auf das Menschliche in Christo im Unterschied von dem Göttlichen findet — denn das Subjekt ist hier die ganze gottmenschliche Person, wie der Zusammenhang lehrt, und wie denn überhaupt eine derartige Abstraction der Schrift ganz fremd ist; noch thut ihm diejenige genug, die darin nur eine negative Bezeichnung für die ethische Willenseinheit des Sohnes mit dem Vater findet. Es klingt wie ein Gegensatz zwischen Unfreiheit und Freiheit hindurch, es deutet ein Verhältniß wie zu einem bindenden Gesetze an: der Sohn kann nicht, weil der Wille des Vaters es nicht gestattet. Hinwiederum aber ist dieses Nichtkönnen kein Zwang, sondern demüthige Selbstunterordnung in heiligem Gehorsam; es ist immer zugleich ein Nichtwollen; aber nicht sowohl für den einzelnen Akt, sondern als die Consequenz eines bereits vollzogenen Entschlusses,

der ihm nunmehr zum bestimmenden Gesetz geworden ist. — Dieß nennt der Apostel in Phil. 2, 8 seine **Erniedrigung**: *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*. Wie dieser Vers, der eigentliche locus classicus für unsern Paragraph, sich rückwärts an V. 7 anschließt, und die darin bezeugte Selbstentäußerung des Sohnes durch sein ganzes geschichtliches Leben durchführt, haben wir bereits S. 140 angedeutet. Den Gedankengehalt der Stelle gibt Hofmann, Schriftbeweis S. 80 also wieder: „Nachdem sich Christus selbst entäußert hat, nach Menschenweise menschlichen Lebens Anfang zu nehmen, und in seinem Haben und Gehaben ganz Mensch zu sein, womit alle diejenige Niedrigkeit seines menschlichen Daseins bezeichnet ist, in welcher er sich ohne Zuthun seines menschlich bewußten Verhaltens befunden, hat er nun auch vermöge bewußten Verhaltens, nämlich vermöge des Gehorsams gegen Gott, in welchen er sich begeben, sich selbst erniedrigt bis zur Erleidung des schmachvollen Kreuzestodes. Auf die Selbstentäußerung Christi in seinem Verhältnisse zu Gott, daß er die göttliche Seinsweise, in welcher er göttliche Machtherrlichkeit übte, mit der knechtlichen Seinsweise eines von Gott abhängigen und Gott dienstbaren Menschen vertauschte, ist seine Selbsterniedrigung im Verhältnisse zu den Menschen gefolgt, nicht daß er zu einer gewissen Zeit seines Lebens den freien Stand eines an seiner bürgerlichen Ehre ungekränkten Menschen gegen die Niedrigkeit eines verfolgten, verurtheilten, hingerichteten Verbrechers darangegeben *), sondern daß er sich sein ganzes Leben lang alle die menschlichen Ordnungen hat gefallen lassen, welche für die sündigen Menschen gesetzt sind, und alle die Leiden über sich hat ergehen lassen, welche Bosheit und Unverstand der Menschen über den Gerechten bringen mögen".

Das Object dieses Gehorsams ist aber der Heilsrathschluß Gottes zur Erlösung der Welt **); er schließt alle einzelnen Mo-

*) Wie mehrere reformirte Dogmatiker lehren.

**) Christol. Beiträge in der Zeitschrift für Protest. u. Kirche 1850. S. 294.

mente, deren die erste Hälfte unseres Paragraph erwähnt, in sich, weshalb es keines nähern Nachweises bedarf.

Nur über den Tod des Erlösers bemerken wir hier noch dieses: Er sieht und sagt ihn vom Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an als den Ausgang seines irdischen Lebens voraus, schon in dem Gespräch mit Nicodemus Joh. 3, 14, denn das *ὑψωθῆναι* schließt jedenfalls die Kreuzigung mit ein; sodann im Zusammenhang mit der Auferstehung gegenüber dem Volke: Joh. 2, 19: „Brecht diesen Tempel ab"; Matth. 12, 39. 40. Luc. 11, 29: „Das Zeichen des Propheten Jona"; im Kreise der Jünger Matth. 16, 21, 20, 28: „Sehet, wir gehen hinauf nach Jerusalem" u. s. w. Er kennt die Taufe, mit der er getauft werden soll, und es ist ihm bange davor Luc. 12, 50, Matth. 20, 22; er weiß, wie weit seine Dahingabe gehen wird Joh. 10, 14: „So muß ihm denn sein ganzes Leben als Anfang des Endes, als Weg zu dem Ziel erscheinen, in welchem sich das Opfer vollenden sollte, welches für die Welt zu sein er sich von Anfang wußte". (Luthardt, und Bengel zu *τὴν ψυχήν μου τίθημι*: *pono*, praesens; nam tota illa vita Christi erat itio in mortem). Diesem Tode sich zu untergeben war für ihn eine Nothwendigkeit: ***δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν-καὶ ἀποκτανθῆναι· δεῖ οὕτω γενέσθαι.*** Matth. 16, 21; Marc. 8, 31; Luc. 9, 22; 17, 25; 24, 26; 44, 46; und doch zugleich ein Akt seiner Freiheit; Joh. 10, 18: ***οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν (τὴν ψυχήν) ἀπ' ἐμοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν.*** Das Motiv: Gehorsam gegen Gott Phil. 2, 8, Hebr. 5, 8; Liebe zur Menschheit Joh. 10, 14, 15, 17; Joh. 15, 13; Galat. 2, 20; eine Liebe, die zugleich Liebe zum Vater ist; Joh. 14, 31. So, innerlich und äußerlich frei, überliefert er sich den Händen der Feinde und der Macht des Argen, frei scheidet er am Kreuz aus diesem Leben; nicht die Macht des Todes, nicht die Qual der Schmerzen tödtet ihn — vor dem Verschmachten bewahrt ihn der Essigtrunk, mit dem er sich gestärkt hat — sondern

er selbst gibt den Geist in die Hände des Vaters hin, nachdem er dessen Willen bis aufs letzte erfüllt hat. Nicht, wie ein vom Tode Ueberwundener, als Ueberwinder des Todes scheidet er. Sein letzter Laut ist ein Triumph, ein Siegsgeschrei, Joh. 19, 18–30; Luc. 23, 46; Marc. 15, 39, παρέδωκεν ἑαυτόν. Und dennoch ist dieses Sterben ein Tod im eigentlichsten Sinne, in tiefster Seele empfunden, eine Lösung des Bandes zwischen Leib und Geist; ἐγεύσατο θάνατον sagt der Apostel.

Was der Paragraph über die Manifestation der wesentlichen göttlichen Eigenschaften in dem Leben des Erlösers aussagt, findet seine Begründung auf S. 20 *); für das über die relativen Aufgestellte gibt es natürlich nur einen negativen Beweis aus dem Stillschweigen der Schrift. Zwar führen die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Stellen an. Sie berufen sich für die Allmacht auf Matth. 28, 18; 11, 27. Hebr. 2, 8. Ps. 8. 110. Eph. 1, 22. Phil. 3, 21 **). Allein davon sind zunächst alle diejenigen Stellen abzuziehen, die sich auf den Stand der Erhöhung beziehen, denn das ist die constante Lehre der Schrift, daß Christo erst mit der Erhöhung das dominium über Alles übergeben worden sei, und eben das besagen die meisten jener Stellen ***). Nun wollen freilich auch die DD. daraus nicht den wirklichen und

*) Eben darauf bezieht sich Joh. 1, 14: Wir sahen seine δόξα πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, im Unterschiede von Joh. 17, 5.

**) Calov Synops. Contr. S. 275 ff.

***) Calov selbst sagt a. a. O. haec (virtus et potestas divina) data sunt Christo in tempore post resurrectionem und schließt dann weiter: Christus secundum humanam naturam resurrexit et ascensurus erat in coelos, ergo secundum humanam naturam Christo omnis potestas in coelo et in terra data est. Auch Joh. Gerhard L. IV, verfährt so, daß er die meisten Stellen, aus denen er p. 573 die Mittheilung der göttlichen Allmacht an die menschliche Natur erschlossen hat, späterhin doch auf die Erhöhung bezieht, womit er faktisch unserem Verfahren beistimmt.

vollständigen Gebrauch der Allmacht (und Allgegenwart), sondern nur ihren Besitz für die Menschheit Christi in dem Stadium der Erniedrigung beweisen; allein dazu taugen sie dann offenbar nicht mehr, denn sie sagen darüber gar nichts aus, und geben jedenfalls kein Recht, aus dem Gebrauch in dem einen Stadium auf den Besitz in dem andern zu schließen. — Bringen wir also die Stellen des bezeichneten Inhalts in Abzug, so bleibt, außer der Berufung auf die Wunder, nur noch Matth. 11, 27. Aber auch diese Stelle kann jetzt nicht mehr beweisen, wozu sie gebraucht wird. Denn sonst müßte sie im Widerspruch stehen mit allen übrigen, die Christo die Weltherrschaft erst als Lohn für seinen Gehorsam zufallen lassen. Sie wird vielmehr den Sinn haben, daß der Vater dem Sohne Alles — *πάντα*, die Gesammtheit der Dinge, zur Verfügung übergeben habe, aber doch nur erst so, wie es Joh. 13, 3 und 17, 2 gemeint ist, als eine Beilage, dessen wirkliche Besitzergreifung erst mit der Verherrlichung eintritt. Daß die von Johannes angeführten Worte Christi später, angesichts der bevorstehenden Verherrlichung, die bei Matthäus früher gesprochen sind, berechtigt gewiß zu keiner verschiedenen Auslegung; denn Jesu stand der künftige Herrlichkeitsbesitz allezeit wie ein Gegenwärtiges vor Augen. — Was aber die Wunder betrifft, so genügt es zum Erweis für das oben Gesagte an Joh. 5, 36; 10, 32; 14, 10, 11 und an Joh. 11, 41—42 zu erinnern; in völliger Uebereinstimmung damit bezeichnet sie die apostolische Predigt als die Werke *ἃ ἐποίησε δι᾽ αὐτοῦ ὁ θεός* Apostelgesch. 2, 22, vermittelt durch den heiligen Geist, mit dem er ihn gesalbt hat ApG. 10, 38. Vgl. Matth. 12, 28. Das schließt allerdings nicht aus, daß sie nicht zugleich Jesu selbsteigene Werke gewesen seien, — bezeichnet er sie doch sonst als die Thaten seiner Liebe, als die Aeußerungen eines ihm inwohnenden Vermögens, und Johannes 2, 11 nennt sie die Offenbarung seiner *δόξα* (1, 14); wohl aber wird uns damit gesagt, daß diese Aeußerungen immer nur auf Geheiß, unter Mitwirkung des Vaters, durch Vermittlung des

heil. Geistes geschehen — und ist dem so, dann haben wir hier einen neuen Beweis dafür, daß Jesus die göttliche Macht nicht in der Form der Allmacht besaß *).

Nicht mehr Beweiskraft haben die Stellen, die man für die Allwissenheit angeführt hat: gegen Matth. 28, 10. Joh. 14, 22. Eph. 1, 22. 4, 10 gilt das über die Allmacht Gesagte, und gegen Matth. 9, 4. 16, 8. 22, 18. Luc. 5, 22. 6, 8. 9, 47. 11, 17. Joh. 1, 47—48. 16, 20. 21, 17 reichen die Bemerkungen auf S. 143 aus. Und was endlich die Allgegenwart betrifft, so enthalten die Aussagen Jesu Matth. 28, 20. 18, 20 eine Verheißung für seine Gemeinde, welche er als der Erhöhete erfüllen wird, gehören also nicht hieher. Die einzige noch übrig bleibende Stelle aber Joh. 3, 13 ist so dunkel und von jeher so verschieden erklärt worden, daß sich schon deßhalb kein dogmatischer Satz darauf gründen läßt **). Die Augustinische Auslegung: Erat Christus secundum visibilem carnem in terra, secundum invisibilem deitatem in coelo et in terra ***) beruht auf dogmatischer Voraussetzung über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo, zu der die Worte nicht berechtigen. Die Deutung Luthers in der Kirchenpostille: „Also heißt des Menschen Sohn hernieder und wieder herauf gefahren, und doch zugleich im Himmel in göttlichem Wesen, Gewalt, und ewiger Gemeinschaft mit dem Vater geblieben. Denn er redet allhier nicht von der leiblichen Verwandelung der Stätte, sondern von geistlicher Fahrt seiner Erniedrigung und Erhöhung, das ist, seines Leidens und Todes und Auferstehung und von der himmlischen Gemeinschaft mit dem Vater,

*) Kahnis, 49: Die Wunder beweisen nicht Jesu göttliche Natur, sondern seine göttliche Sendung.

**) Selbst Calov citirt sie nicht als Beweisstelle.

***) Besser in seiner schönen Auslegung des Evangeliums führt zwar diese Auslegung an, drückt jedoch seine eigene Ansicht nicht bestimmt aus.

die nicht an leiblich Wesen, Ort noch Stätte gebunden, welche er von Ewigkeit gehabt und auch in menschlicher Natur, so bald er dieselbige angenommen, in solchem himmlischen Wesen allzeit gewesen und geblieben ist" — diese Deutung, die übrigens auch keine Negation der räumlichen Begrenztheit des Leibes Christi meint, ist zwar tiefsinnig und beruht auf einem wahren Gedanken, scheint mir jedoch nicht recht in den Zusammenhang zu passen. Deshalb fasse ich die Worte einfach mit Bengel: ὁ ὤν, qui erat in coelo et ante creationem coelorum apud Deum. Ideo videlicet descendit et ascendet cfr. Joh. 6, 62: ὅπου ἦν πρότερον. Frequens ὤν imperfecti temporis.

Die Schrift gibt uns also keinen Anlaß, den Erlöser während seines irdischen Lebensstandes als allmächtigen, allwissenden, allgegenwärtigen Menschen zu denken; eben so wenig aber Anlaß zu der Vorstellung, daß er dieweil seiner göttlichen Natur nach im Himmel gewesen sei, oder die Welt allmächtig regiert habe. Im Gegentheil, diese Vorstellung widerspricht der Schrift: ihrer Lehre von der Erniedrigung, wovon oben S. 130 ff., ihrer constanten Aussage: der Sohn sei vom Himmel, von Gott, von einer überweltlichen Stellung aus, in die Welt gekommen, um wieder dahin, wo er zuvor war, zurückzukehren — welchen matten, fast nichts sagenden Sinn erhielten diese Worte von jener Anschauung aus! — sie widerspricht der ganzen Lebensgeschichte Christi. Was wäre die Versuchung in der Wüste, wenn diese Person d. h. der menschgewordene Sohn Gottes, dieses gottmenschliche Subject, die Weltherrschaft, die ihm der Satan anbot, dazumal seiner göttlichen Natur nach besessen und geübt hätte, was der Leidenskampf am Oelberg, was das Gebet zum Vater, wenn dasselbe Subjekt in demselben Momente als Gott allmächtig das Universum durchwaltet hätte? was selbst die Erhöhung, wenn ihm nur der Menschheit nach gegeben worden wäre, was es in göttlicher Machtherrlichkeit bereits ununterbrochen besaß? Doch über das Alles

haben wir schon oben §. 40 das Genügende beigebracht; es findet hier nur eine neue Bestätigung.

Ueber die einschlägigen Bestimmungen der Concordienformel im Zusammenhang mit der ganzen Entwicklung des Dogma, s. §. 47. — Von der Darstellung der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, wie sie im Gegensatz gegen die Tübinger Fassung gewöhnlich geworden ist, unterscheidet sich unsere Lehre von der Erniedrigung in folgenden Punkten: Erstlich durch ihren Begriff; denn während uns die Erniedrigung nur die zeitgeschichtlich gottmenschliche Fortsetzung der mit der Incarnation zusammenfallenden Selbstbeschränkung des Logos ist, beruht sie ihnen auf einem besondern Akt des Menschgewordenen, den sie noch von der Incarnation unterscheiden. Zweitens: während sie als das Subject der Erniedrigung den menschgewordenen Sohn Gottes, und zwar als das subjectum quod die ganze Person, als das subjectum quo die menschliche Natur desselben bezeichnen, so fällt für uns diese Destinction ganz weg. Wir sagen einfach, das Subject ist Christus. Drittens: während sie Christum seiner Menschheit nach nur auf den Gebrauch der ihr mitgetheilten göttlichen Eigenschaften verzichten lassen, statuiren wir eine Entäußerung auch des Besitzes — eine Differenz, die sich jedoch durch unsere Unterscheidung zwischen immanenten und relativen Eigenschaften wieder einigermassen aufhebt. Denn was die bezeichneten Dogmatiker eigentlich meinen, ist nichts anderes als der Unterschied von potentia und actus, und diese Bezeichnung könnte sich auch unsere Fassung wohl gefallen lassen, wenn sie gleich nicht völlig zutrifft. Um so bedeutender ist die vierte Differenz: denn jene beschränken die Entäußerung des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften auf die Menschheit Christi, lassen ihn aber dabei seiner göttlichen Natur nach allmächtig und allgegenwärtig Himmel und Erde regieren; wir beziehen die Selbstbeschränkung weil auf die ganze Person, auch auf die göttliche Seite derselben. Und darauf müssen wir vermöge unserer Anschauung aus demselben Grunde und mit derselben Energie be-

stehen, mit welcher früher von den Tübingern nicht blos der Besitz, sondern auch der Gebrauch gelehrt worden war. — Dieß hier blos zur Orientirung; das Nähere unten.

Bei diesem Sachverhalt können wir allerdings keine positiven Zeugen für unsere Fassung anführen, nicht einmal aus dem 16. Jahrhundert, in dem sich das Dogma noch im Fluß der Bewegung befindet. Denn wenn es auch nicht an gleichlautenden Aeußerungen fehlt, der Sinn ist doch nicht ganz derselbe. Nur etwa auf einzelne Aeußerungen Luthers könnten wir uns berufen, namentlich auf die Art, wie er sich in mehreren Predigten über die Kindheit des Erlösers ausspricht: so rein menschlich und völlig natürlich, wie man es nur von unserer Fassung aus kann. Er sagt zu Joh. 14. Bd. 46, 15. „Dasselbige Wort, das Mensch ist worden, hat Maria gesäugt, in Armen getragen wie eine andere Mutter ihr Kind, ist zu den Leuten kommen, unter ihnen gelebt und gewohnt; ist derhalb kein Gespenst, sondern ein wahrer Mensch gewesen und an Gebehrden wie Paulus sagt, als ein Mensch erfunden mit Sehen, Hören, Reden, Essen, Trinken, Schlafen und Wachen". Sodann in einer Weihnachtspredigt: „Es war damals noch nicht Zeit, daß er Wunderzeichen that. Er ist gegangen und erzogen wie ein ander Kind, ohne daß, wie etliche Kinder vor andern fast wohl geschickt sind, also ist auch Christus ein sonderlich geschickt Kind gewesen vor andern". Und ein andermal: „Wie die Knaben zu thun pflegen, ist er vielleicht mit seinen Gespielen in eines andern Knaben Haus gegangen. Denn man darf nicht sagen, er habe das nicht gehabt, was andern Knaben gemein ist. Denn er ist kein Stein, sondern ihnen gleich gewesen, hat Gleiches gethan, gelitten, ohne Sünde, hat mit ihnen gespielet, gewandelt, und andere kindische Dinge gethan, gleichwie ein wahrer Mensch und ein wahrer Knabe." Vergl. die bekannte Stelle: „Wenn ichs nicht könnte verstehen was Lucas meint, daß Christus zugenommen habe an Geist und Weisheit, so wollt ich seinem Wort als Gottes Wort die Ehre

thun und glauben, es wäre wahr, ob ich gleich nimmermehr erfahren könnte wie es wahr sein möchte und wollte meine eigene erträumete Artikel des Glaubens fahren lassen als menschliche Narrheit, die göttlicher Wahrheit viel zu gering ist, ein Maas von Richtscheid zu sein . . . Darum sollen wir die Worte Lucä aufs aller einfältigst verstehen von der Menschheit Christi, welche ist gewesen ein Handgezeug und Haus der Gottheit. Und ob er wohl voll Geistes und Gnaden ist allzeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allzeit bewegt, sondern jetzt hiezu erweckt, dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch ob wohl er in ihm ist gewesen von Anfang seiner Empfängniß, doch gleichwie sein Leib wuchs, und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise, als in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegt ihn je länger je mehr, daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lucas sagt, er sei stark worden im Geist, sondern wie die Wort lauten klärlich, so ists auch aufs allereinfältigst zugangen, daß er wahrhaftig, je älter je größer, und je größer je vernünftiger, je stärker im Geist, und voller Weisheit ist worden". Auch die Realität des Schlafes hebt Luther einmal überaus schön hervor, wenn er über Matth. 8, 23 predigt: „Nun ist aber hier ein sonderlich Unglück, daß Christus eben in solcher Todesnoth ruhet und schläft eines rechten, natürlichen, starken Schlafes, der vielleicht ihm daher kommen ist, daß er sich den Tag müde gearbeitet und gepredigt oder die Nacht über gebetet und seine Anfechtung gehabt hat. Denn ich achte es dafür, daß er viel Anfechtung vom Teufel erlitten habe (Ps. 88). Daher ist er selten fröhlich gewesen, immer in schweren Gedanken einhergegangen u. s. w. Und dennoch, obwohl solcher Schlaf recht und natürlich gewesen, so hat er doch zum Glauben seiner Jünger dienen müssen, wie seine Werke alle" Hauspost. Bd. I, 49. Und eben so wahrhaft menschlich faßt er das Leiden Christi in der Auslegung des 8. Psalms: „Von diesem geistlichen Leiden (Matth. 26, 38. 27, 46) redet hier David, da Christus mit dem Tode gekämpft und in sei-

nem Herzen nichts Anderes gefühlt hat, denn er wäre von Gott verlassen. Und zwar ist er auch in Wahrheit von Gott verlassen gewesen; nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei (denn Gottheit und Menschheit in dieser Person, welche ist Christus, Gottes- und Menschensohn, also vereinigt sind, daß sie in Ewigkeit nicht mögen getrennt noch geschieden werden), sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat, daß es scheinet und wer es lieset, sagen möchte: Hier ist kein Gott, sondern lauter Mensch, dazu betrübter und verzagter Mensch".

Noch schlagender erscheint eine andere, oft angeführte Stelle aus den Epistelpredigten über Hebr. 1, 3: „Und daß wir wiederum auf Christum kommen, ist zu glauben, daß Christus sei wahrer Gott und wahrer Mensch, und zuweilen redet die Schrift und er selbst, nach seiner göttlichen Natur, als er sagt Joh. 8: Ehe Abraham war, bin ich, das ist von der Gottheit gesagt; aber da er sagt Matthäi rc. zu Jakob und Johannne: Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu geben, stehet mir nicht zu, das ist von der Menschheit geredet, gleich als die ihr selbst am Kreuz nicht helfen mochte, wiewohl etliche hier große Künste wollen beweisen, mit ihren finsteren Auslegungen, daß sie den Ketzern begegnen. — Also ist das auch der Mensch Christus, da er sagt Marci 13: Von dem Tag und der Stunde weiß Niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. Ist nicht noth hier die Glosse, der Sohn weiß nicht, das ist, er wills nicht sagen. Was thut die Glosse? Die Menschheit Christi hat eben wie ein ander heilig natürlicher Mensch nicht allzeit alle Dinge gedacht, geredt, gewollt, gemerkt, wie etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allzeit alle Dinge gesehen, gehört und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat und ihm vorbracht. Voller Gnaden und Weisheit ist er gewesen, daß Alles was ihm vorgekommen ist, hat

er können urtheilen und lehren, darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge siehet und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war. Und endlich Alles was von Christi Erniederung und Erhöhung gesagt ist, soll dem Menschen zugelegt werden, denn göttliche Natur mag weder geniedrigt noch erhöhet werden", Bd. 7, 185. Allein diese Stelle gehört einer Zeit an, (sie ist aus dem Jahre 1521—22), wo Luthers christologische Anschauung sich noch nicht vollständig entwickelt hatte; sie steht im Zusammenhang mit einer Ansicht von dem Verhältniß beider Naturen, die er selbst bald hernach überwunden hat.

Können wir also nur vereinzelte positive Zeugnisse für unsere Anschauung anführen, so würden wir um so leichter einen negativen Beweis dafür führen können, nämlich aus der Verlegenheit, welche den älteren DD. aus der Allgegenwart und Allwissenheit für den Stand der Erniedrigung erwuchs. Doch dafür verweisen wir lieber, um uns nicht zu wiederholen, auf §. 47, und begnügen uns hier damit, die Instanzen des Tübinger Kanzler Pfaff gegen die Unterscheidung zwischen Besitz und Vollgebrauch der bezeichneten Eigenschaften, wodurch man jene Schwierigkeiten zu beseitigen suchte, anzugeben. Er sagt in seinen Institutionen vom Jahr 1721, p. 349: Quoad omniscientiam non potest distingui inter κτῆσιν et χρῆσιν, cum omniscientia nonnisi purus actus sit, cujus operatio retrahi nunquam potest — daher, setzt er hinzu, müsse Christus actu personae den Tag des Gerichtes gewußt haben, wo nicht, müsse man ihm die Allwissenheit überhaupt absprechen. Iterum quoad omnipraesentiam (dicendum) non posse distingui inter κτῆσιν et χρῆσιν, cum omnipraesentem haud esse κατὰ χρῆσιν et tamen omnipraesentem esse idem sit, ac simul omnipraesentem esse et non esse. Daher, setzt er hinzu, omnipraesentiam naturae Christi humanae non saltem in statu exaltationis, se detiam in statu exinanitionis competere. Aber eben dieß negirten, und mit Recht, fast sämmtliche orthodoxen DD. des 17. Jahrhunderts. Ist nun aber

sicherlich auch Pfaff im Recht, so wird folgen, daß beides, Gebrauch und Besitz für den Stand der Erniedrigung aufgegeben werden müsse. Doch dieß blos beispielsweise.

Auf die einzelnen Stationen der Erniedrigung näher einzugehen, haben wir hier keinen Anlaß. Das Wesentliche davon fällt uns in die Darstellung des Erlösungswerkes. Auch die meisten älteren DD. ziehen sie nicht zur Lehre von der Person Christi, sondern behandeln sie nach der vom Amte. Gerhard, der sie bei jener mitbespricht, berührt sie nur flüchtig, Loci I, 362. IV. 570 *).

§. 44.

Der Uebergang des Erlösers aus dem einen Zustand in den andern fällt in das Dunkel hinein, welches zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung in der Mitte liegt. Sofern er obwohl frei doch wirklich gestorben ist, theilte er nach Leib und Seele das allgemeine Geschick, das alle Verstorbenen erfahren: der Leib verfällt einem Todeszustande, in welchem er sich allmählich in seine elementaren Bestandtheile auflöst, die Seele geht, des Leibes entkleidet, in einen Zustand relativer Gebundenheit ein, der, je nach ihrem diesseitigen Verhältnisse zu Gott, verschieden ist, und in dem sie entweder dem Endgericht oder der Auferstehung zur künftigen Herrlichkeit entgegenharrt. Diesen Zustand hat auch der Erlöser nach seinem Tode erfahren, aber nicht um von ihm gehalten, sondern um ihm sofort entnommen zu werden und sich als Sieger über Tod und Todesmacht zu erweisen. Daher ist der **descensus ad inferos** für ihn der Uebergang von der Erniedrigung zur Erhöhung.

---

*) Die reformirte Dogmatik läßt die Erniedrigung häufig erst mit dem Eintritt des Berufslebens Christi beginnen.

Schriftbeweis. Recht mit Absicht ist dieser §. so kurz gefaßt. Weil wir über die Thatsache, um die es sich hier handelt, nicht mehr auszusagen haben. Auch die Schrift, wenn wir vorderhand von 1. Pet. 3, 19 absehen, gibt keine weitere Auskunft darüber. Die hieher gehörigen Stellen sind ApG. 2, 24—31, und Luc. 23, 43.

In der ersten bezeugt Petrus die Auferstehung des Herrn; sie ist, sagt er, die Erfüllung des 16. Psalms, in dem sie David geweissagt hat. Der Herr ist wirklich gestorben; mit dem Tode tritt der Mensch nach Leib und Seele in den Hades ein: so auch er. Denn, wenn Petrus die Psalmstelle, nach der Uebersetzung der LXX. *): „du wirst meine Seele nicht dem Scheol überlassen, und deinem Heiligen die Verwesung nicht zu sehen geben" an Christo erfüllt sieht, so setzt er dabei voraus, daß Jesu Seele wirklich in den Hades eingegangen, sein Leib dem Grabe, als dem Ort der Verwesung anheimgefallen sei. Aus diesem Zustande hat ihn Gott befreit, und diese Befreiung ist eben die Auferweckung aus dem Tode V. 24. Wie es also der ganze Mensch, nach Leib und Seele, ist, welcher starb, so gilt auch die Auferweckung dem ganzen Menschen nach Seel und Leib, sie geschieht durch eine Machtwirkung Gottes auf beide. Das ist im Grunde Alles, was die Stelle aussagt; näheres über den Hergang gibt sie nicht, wie es denn dem Apostel hier nur darum zu thun war, die Thatsache selbst zu bezeugen. Wir brauchen uns daher hier nicht weiter auf die Frage einzulassen, ob Scheol im

---

*) Was die Psalmstelle selbst betrifft, so kann ich nach ApG. 2, 30—31 nicht zweifeln, daß sie die Auferstehung Christi weissage; in wie fern aber? — ich glaube typisch. Was David hier ausspricht ist seine eigene Hoffnung, die Hoffnung, daß Gott seine Seele nicht dem Hades, den Leib der Grube, der Verwesung überlassen werde; — diese seine Hoffnung erfüllt sich an Christus, seinem Antitypus, und damit dann auch, schließlich rückwirkend, an ihm selbst.

A. Testament einen Zustand oder einen Ort bezeichne *), mir scheint allerdings beides der Fall, aber letzteres ist deshalb für uns irrelevant, weil wir überhaupt von der Existenzweise der Seelen, nachdem sie des Leibes entkleidet sind, keine Kenntniß haben. Existiren sie auch, wie die DD. sagen, in einem **ποῦ**, so ist dieß doch jedenfalls keine räumliche Oertlichkeit, und damit hebt sich die Bedeutung jener Frage von selbst auf. Der Apostel nun denkt den Hades offenbar als einen Zustand der Gebundenheit, denn sagt er V. 24 von Jesu: Gott habe aufgelöst die Bande des Todes, **τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου** (חֶבְלֵי־מָוֶת), wie es denn nicht möglich war, daß er von ihm festgehalten wurde (**κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ**). In diesen Zustand der Gebundenheit, in die Macht des Todes (**κράτος**) ist also auch Jesus, indem er starb, nach Seele und Leib eingegangen, jedoch nur, um sofort durch göttliche Machtwirkung daraus entnommen zu werden. Dieß ist es, was sich unserer Stelle mit Sicherheit entnehmen läßt.

Keineswegs aber liegt in ihr der Gedanke an einen Leidens- und Strafzustand, den Jesus im Hades erduldet habe **),

---

*) Die Untersuchungen über das Scheol haben bis jetzt noch zu keinem sichern Resultat geführt. Während die Einen darin eine durch die göttliche Offenbarung noch ungelichtete volksmäßige Vorstellung von einem unterirdischen Ort erblicken, bezeichnet es Andern keinen Ort, sondern den Zustand der unter dem A. Testament Verstorbenen. — Ferner unterscheidet man neuerdings innerhalb des Hades als des allgemeinen Ortes für die Verstorbenen, ein zwiefaches Gebiet, einen Ort, an welchem die unbußfertig, und einen andern, an dem die in Gott Verstorbenen aufbewahrt werden — eine Unterscheidung die allerdings dem Sprachgebrauch des Wortes Scheol unangemessen ist, während die Sache selbst, der Gedanke eines zwiefachen Zustandes der Verstorbenen schon unter dem A. Bunde seine Wahrheit hat, Luc. 16.

**) Dieß ist die Ansicht, die der Hamburger Superintendent Aepin ver-

was der gesammten Schriftlehre widerspräche. Mit dem großen τετέλεσται am Kreuze war das Vollmaß der Leiden Jesu zu Ende, das Opfer vollbracht; der Geist, den er in die Hände des Vaters befohlen hatte, aller Qual entnommen. Diese Hände haben ihn auch im Tode bewahrt, daß er der bindenden und zerstörenden Macht desselben nicht verfallen ist V. 31. Nur wie einen Moment, nur als Durchgang zum Leben wird man jenen Todeszustand denken dürfen.

Das lehrt uns die Stelle Luc. 23, 43. Denn wenn hier der sterbende Erlöser dem Mitgekreuzigten verheißt: σήμερον μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, so spricht sich darin die Gewißheit eines Seligkeitszustandes aus, der für ihn nach seinem Abscheiden eintreten wird. Und daß damit kein bewußtloser, wenn auch noch so friedsamer Todesschlummer auf Hoffnung gemeint sein kann, sondern nur ein Zustand bewußten Lebens, näher einer seligen oder genauer friedevollen *) Gemeinschaft der Seele mit Gott und den in Gott Verstorbenen, das scheint mir theils aus dem Ausdruck Paradies, der jedenfalls an einen Freudenort erinnert, theils aus dem mit mir, das dem Schächer eine persönliche Gemeinschaft mit Christo verheißt, ganz sicher zu folgen **). — Frage

trat, während die reformirten Theologen in dem descensus nur einen bildlichen Ausdruck dafür sahen, daß Christus am Kreuze die Qualen der Hölle (dolores vere infernales) stellvertretend erduldet habe.

*) So sage ich, weil ein Unterschied besteht zwischen der Art und dem Bewußtsein der Seligkeit in dem Paradiese vor und nach der Auferstehung des Herrn (2. Kor. 12, 4), und wiederum zwischen dieser und der erst mit Christi Wiederkunft eintretenden Herrlichkeit. Jener Zustand hat seinen Charakterzug an dem innern, seligen Frieden der Seele, gegenüber der Arbeit, der Unruhe und dem Kampf des Leibeslebens, während die Herrlichkeit die Verklärung des Leibes und die volle Reichsgemeinschaft einschließt.

**) Ich verstehe die Stelle so: die Bitte des Mitgekreuzigten: „gedenke mein, wenn du in deinem Reiche kommst“ sieht auf die Zukunft

ich nun nach dem Verhältniß unsere Stelle zu ApG. 2, 24, so deutet sie die nächste, unmittelbare Folge von dem, was dort berichtet wird, an: den Todesbanden entnommen, trat die Seele Jesu ein in das Paradies, während der Leib im Grabe ruhte. So theilt sie das Geschick aller derer, die in Gott verstorben.

Ob sie dadurch räumlich von ihrem Leibe getrennt worden sei, halte ich für unwahrscheinlich, vermuthe vielmehr, daß sie gerade dadurch in ein Verhältniß zu ihm gesetzt worden sei, vermöge dessen sie, die mit dem Logos persönlich geeinte, nun von außen belebend und verherrlichend auf ihren Leib einwirken konnte *), und damit löst sich die Frage nach dem Fortbestande der unio hypostatica in dem Tode des Erlösers, für welche eine lokale Scheidung der Seele vom Leibe nicht geringe Schwierigkeiten darbietet; eben daraus läßt es sich auch erklären, daß die Schrift die Auferstehung bald als That Gottes an Christo, bald als dessen eigene That bezeichnet, ApG. 2, 24. Joh. 10, 17. 18. — Es enthält also unsere Stelle eine Ergänzung zu ApG. 2; sie zeigt ein Moment auf, das zwischen Tod und Auferstehung des Herrn in der Mitte liegt.

Alles weitere, was sonst über den descensus aufgestellt wird, ist für mich ein Problem. Und zwar vor Allem die vielbesprochene Stelle 1. Pet. 3, 19. 20. Ist hier von einem Vorgang die Rede, der den historischen Christus zum Subjecte hat, so kann es jedenfalls nicht derselbe sein, der ApG. 2 berichtet ist **), sondern es wird ein Akt sein, der sich etwa an Luc. 23, 43 anschließt und ein weiteres

---

hinaus; sie hat den Glauben an eine Wiederkunft Christi zur Voraussetzung. Dieser Bitte entspricht die Antwort, aber so, daß sie mehr gewährt, als die Bitte enthält: heute noch wird für ihn ein Zustand der Gemeinschaft mit Christo eintreten, der eben so selige Gemeinschaft mit ihm, als Bürgschaft der künftigen Theilnahme an dem Reiche seiner Herrlichkeit ist.

*) Die DD. sagen: nicht eine separatio der Seele und des Leibes, sondern nur eine λύσις sei mit dem Tode eingetreten.

**) Auch ältere DD., z. B. die Tübinger halten beides auseinander.

Moment in der geheimnißvollen Geschichte des triduum bildet. Dabei fragt es sich dann weiter, ob dieser Akt der Seele oder der ganzen Person Christi zugeschrieben werde, und was es überhaupt für eine Bewandtniß mit ihm habe. Meiner Ansicht nach lehrt nun die Stelle allerdings einen descensus ad inferos, im Sinn des Apostalischen Symbolums, und zwar nach der Fassung der lutherischen Kirche. Alle die älteren und neueren Auslegungen, weder die von Augustin, Beza und Joh. Gerhard, noch die von Hofmann und von Besser haben mich überzeugt, daß hier von einer Thätigkeit die Rede sei, welche der Geist Christi in den Tagen Noahs ausgeübt haben soll. Dagegen spricht schon die ganze Reihe der hier aufgezählten Akte: Leiden, Tod, Auferweckung, Hingang des Herrn zum Vater, welche alle auf einer Linie liegend in ihrer engen Zusammengehörigkeit die wesentlichen Momente des Erlösungswerkes bezeichnen: wie sollte da mitten hinein die Erwähnung eines Vorgangs fallen, der jener Reihe gar nicht angehört? Es ist offenbar dasselbe Subject, dem der Apostel diese sämmtlichen Akte vindicirt, der historische Christus, und ich kann im Texte keinen Grund finden, warum *ἐκήρυξεν* davon eine Ausnahme machen sollte. Sodann gestattet das *πορευθεὶς* (*τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν*) jene Deutung nicht; denn dabei kann man nicht an eine einstmalige Wirkung des Geistes Christi in und durch Noah, sondern nur an ein wirkliches Hingehen der Person Christi an einen bestimmten Ort denken, so gewiß, als man bei dem entsprechenden *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* V. 22 nur an das geschichtliche Faktum der Himmelfahrt Christi denken kann. Meinte der Apostel eine Wirkung des Geistes Christi in der Vorzeit, mich dünkt, er hätte dafür keinen sprachlich-ungeeigneteren Ausdruck wählen können, als dieses *πορευθείς*, und dachte er als diejenigen, an welche sie ergieng, die zur Zeit der Fluth lebenden Menschen, er hätte sie kaum mißverständlicher bezeichnen können, als mit: *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα*. Diesen, heißt es, habe Christus gepredigt, und zwar, wie es sogleich näher

erklärt wird: ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο u. s. w.*), also eine Verkündigung an die Geister Verstorbener, die einst ungläubig waren und deshalb in der φυλακῇ für das Endgericht aufbewahrt werden. Dazu kommt endlich der bedeutsame Gegensatz zu V. 22: der Hinabfahrt steht gegenüber die Auffahrt Christi in den Himmel, den Geistern im Gefängniß die Engel und Gewalten droben: jene schauen in ihm den Sieger über den Tod, diese untergeben sich ihm als dem Herrn. Ich finde also hier ein geschichtliches Faktum berichtet.

Damit ist aber für mich auch schon entschieden, wie das ἐν ᾧ πορευθεὶς zu verstehen sei. Es ist der ganze Christus, nach Seele und Leib, derselbe, der gestorben, auferstanden, aufgefahren ist. Die Ansicht, welche nur die Seele hingehen läßt, thut so, als heiße es, dem Geiste nach sei er lebendig erhalten, während der Leib dem Tode anheimgefallen, allein der Apostel sagt ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι, was nur nach der Analogie des θανατωθεὶς σαρκὶ erklärt werden kann: dem Fleische, der irdisch-sinnlichen Daseinsform nach getödtet, lebendig gemacht dem Geiste nach, zur pneumatischen Existenzweise verklärt, — so, in der Macht seines aus dem Tode genommenen Lebens, ist er hingegangen, den Geistern im Gefängniß zu predigen. In sofern gehört der Vorgang zur Erhöhung des Herrn; denn er hat die ζωοποίησις, die verborgene, noch in die Tiefe fallende Seite der Auferweckung zur Voraussetzung. Ob auch die Stelle Eph. 4, 9 hiehergezogen wer-

*) Man beruft sich zwar auf Eph. 2, 17, wo es von dem zu Gott Erhöheten heißt, er habe ἐλθὼν Frieden verkündigt, allein damit ist doch ein eigentliches Kommen Christi im Geiste gemeint, ein Kommen vom Himmel; ApG. 3, 26 aber: Euch zuvörderst hat Gott auferweckt, sein Kind Jesum und hat ihn zu euch gesandt, (worauf Besser in einem Nachtrag verweist) wird ἀναστήσας schwerlich von der Auferstehung Christi erklärt werden dürfen; es heißt: nachdem er ihn hat auftreten lassen, vgl. V. 22.

den dürfe, bin ich zweifelhaft, obwohl das „über alle Himmel" die tiefste Tiefe zum Gegensatz zu haben scheint*). Deshalb beschränke ich mich auf die Petrinische Stelle, in deren Auffassung ich mit der kirchlichen, als der einfachsten und natürlichsten, zusammenstimme, auch damit übereinstimme, was die Concordienformel wohlbemessen hinzusetzt: hic articulus non est scrupulose tractandus.

Aber nun fragt es sich weiter um die Bedeutung des ganzen Vorgangs; und hier läßt uns die Schrift rathlos. Sie bezeichnet Christi Thätigkeit als ein Verkündigen, sagt aber über Inhalt, Zweck und Erfolg des κήρυγμα nichts. Bei diesem Schweigen der Schrift begreift sich die Mannichfaltigkeit der Ansichten. Die einen setzen mit Luther **) in der berühmten Torgauer Predigt und

*) Auf den Comparativ in κατώτερα μ. würde ich an sich kein Gewicht legen.

**) Der jedoch bekanntlich seine Ansicht über die Stelle mehrmals geändert hat. In der Torgauer Predigt sagt er: „Wir sollen schlecht, einfältiglich unser Herz und Gedanken an die Worte des Glaubens heften und binden, welcher sagt: ich gläube an den Herrn Christum, Gottes Sohn, gestorben, begraben und zur Höllen gefahren. Das ist an die ganze Person, Gott und Mensch, mit Leib und Seele ungetheilt, von der Jungfrauen geboren, gelitten, gestorben und begraben. Also soll ich's hie auch nicht theilen, sondern gläuben und sagen: daß derselbige Christus, Gott und Mensch in Einer Person zur Höllen gefahren, aber nicht darinnen blieben ist. Wie aber solches möge zugegangen sein, daß der Mensch da im Grabe liegt, und doch zur Hölle fähret, das sollen und müssen wir wohl unergründet und unverstanden lassen". Diese Erscheinung Christi in der Hölle faßt dann Luther als die Manifestation und Execution seines Sieges über den Teufel; eben darein setzt er die Bedeutung des Descensus. „Wenn ein Kind oder Einfältiger Solches höret, so denkt er nicht anders, denn daß Christus den Teufel habe überwunden und ihm alle seine Gewalt genommen. Das ist recht und christlich gedacht, die rechte Wahrheit und dieses Artikels Meinung

mit der Concordienformel die Bedeutung des Vorgangs in die Ueberwindung des Todes und der Hölle, und fassen dann die Verkündigung als eine praedicatio legalis und damnatoria, Andere finden darin eine Heilsverkündigung an die Seelen Verstorbener, entweder an Alle, oder nur an die im Text bezeichneten, u. s. w. Ich muß jedoch gestehen, daß ich mir bis jetzt weder die eine noch die andere Ansicht anzueignen vermag. Keine von beiden hat einen Schriftgrund für sich; gegen die erstere spricht Ephes. 2, 15, und auch für die letztere weiß ich keinen rechten Anknüpfungspunkt in der Heilslehre zu finden; die Stelle 1. Pet. 4, 6 aber, die man häufig zur Erklärung anzieht, ist mir wo möglich noch dunkler, und so verlieren denn für mich die Vermuthungen und Hoffnungen, die man neuerdings so reichlich an diesen descensus angeknüpft hat (Nitzsch, König, Güder), ihr Gewicht; so günstig er, in dieser Fassung, der Universalität der Heilsanerbietung und der Lösung verwandter Probleme zu sein scheint, und so gerne ich in diesen Gedanken einen allgemeinen Wahrheitsgehalt anerkenne, ich kann doch

---

troffen u. s. w. Das Hauptstück, Nutz und Kraft desselben ist, „daß mich und Alle, die an ihn glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen, noch schaden kann". „Darum sage nur einfältiglich also, wenn man dich fraget von diesem Artikel, wie es zugegangen sei, das weiß ich wahrlich nicht, werde es auch nicht erdenken noch ausreden können. Aber grob kann ich dir's wohl malen, und in ein Bild fassen, von verborgenen Sachen fein klar und deutlich zu reden, daß er ist hingangen und die Fahne genommen, als ein siegender Held, und damit die Thore aufgestoßen" u. s. w. Die Concordienformel setzt darauf hin fest: Simpliciter credimus, quod tota persona, Deus et homo, post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam vicerit, potestatem inferorum everterit et diabolo omnem vim et potentiam eripuerit. — Dagegen findet sich schon bei Urbanus Rhegius, bei Luc. Osiander und A. die Deutung: Christus mortuus quoad corpus, vivus autem quoad animam accessit etc. — Der Zweck: ihnen anzukündigen quod a patre coelesti in gratiam essent recepti, qui etiam eas animas in paradisum transtulit.

nur sagen: unsere Stelle gibt mir darüber keine Gewähr. Blose Vermuthungen aufzustellen aber habe ich hier keinen Beruf. Lieber bekenne ich offen meine Rathlosigkeit und begnüge mich das Faktum selbst constatirt zu haben. Eben deshalb liegt auch eine eingehendere Darstellung des Dogmengeschichtlichen außerhalb meiner Aufgabe.

§. 45.

Als der Erhöhete befindet sich der Gottmensch in einem Lebensstande, von dem aus er die, durch sein Leiden und Sterben wiederhergestellte, Gemeinschaft mit Gott in die Menschheit einführt, und aus ihr sich sein Reich erbaut; die Erlösten zu sich ziehend, theilt er ihnen sein Leben mit und macht sie so zum Organismus seines Leibes. Welcher Art dieser Lebensstand sei, hat sich uns bereits oben gezeigt: es ist ein Stand der Freiheit, der Macht, der vollen Gottesherrlichkeit. So erfahren wir ihn thatsächlich.

Ein Stand der Freiheit; denn so gewiß wir durch Christus in persönlicher Gemeinschaft mit Gott stehen, so gewiß steht Er in persönlicher Gemeinschaft mit uns, und dieser persönliche Verkehr ist an keine Schranken des Raumes gebunden, denn er ist ein unmittelbarer, allen Erlösten an allen Orten der Welt gemeinsam. Ein Stand der vollen Lebensmacht; denn in diesem Verkehr theilen sich uns die Kräfte des göttlichen Lebens zur Ueberwindung der Sünde, des Argen und des Todes mit; in der Gemeinschaft mit Christus haben wir Gott ganz und ungetheilt.

Beides aber gilt von dem Menschen Christus. Denn es ist ein persönlicher Verkehr nicht wie mit einem abwesenden, sondern mit einem gegenwärtigen, menschlichen Freunde, mit der Einen ungetheilten Person unsers Mittlers, der für uns gestorben ist und lebt, ein Verkehr, der seinen entsprechendsten Ausdruck in dem Worte hat: der Herr kennet

die Seinen und ist bekannt den Seinen. Und eben darin, daß es Gemeinschaft mit diesem Menschen ist, ist sie Gemeinschaft mit Gott; denn nur in dem menschgewordenen Sohne Gottes, der als solcher die leibhaftige Versöhnung ist, haben wir Gott zum Vater, nur in ihm, dem Mittler, quillt uns die Fülle göttlicher Gnade und göttlichen Lebens.

So muß also der Zustand, in dem er sich befindet, gegenüber dem der Erniedrigung, ein Zustand unbeschränkter Freiheit und absoluter Lebensmächtigkeit sein; er muß jetzt als der Erhöhete im Vollbesitz der Gottesherlichkeit, deren er sich entäußert hat, mithin in derjenigen Existenz= und Wirkungsweise stehen, zu welcher mit der Menschwerdung zwar schon die Möglichkeit gegeben war, die aber nicht eher eintreten sollte und konnte, als bis das Werk der Erlösung im Fleisch vollbracht war. Und dafür ist es nur ein anderer Ausdruck, wenn wir im Rückblick auf §. 43 sagen, daß der verherrlichte Christus allgegenwärtig, allmächtig und allwissend ist.

Auch bei der nähern Erörterung dieser Aussage wird uns der Blick auf die Erlösung und Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott am sichersten leiten, weil die gesammte Thätigkeit des Erhöheten die Aus= und Durchführung derselben zum Ziele hat.

Von hier aus bestimmt sich uns die Allgenwart als die Macht des Erhöheten, sich überall da in der Welt eine Gegenwart zu geben, wo er es zu dem bezeichneten Zwecke will und wie er es will; und da dieser Zweck das Universum umfaßt, so kann die Macht und Freiheit seiner Gegenwärtigkeit überhaupt gar keine äußere Schranke haben, sie kann lediglich durch den Willen bedingt sein. Solch eine Gegenwart in der Welt setzt aber nach innen hin voraus eine Freiheit von den kreatürlichen Bedingungen und Schranken des Lebens der Welt, also ein außer= und überweltliches Dasein,

wie es Gotte eignet; denn jene freie Immanenz in der Welt hat die Transcendenz zum nothwendigen Correlat. In sofern dürfen wir also sagen, die Allgegenwart des erhöheten Gottmenschen ist der des Vaters gleich.

Daß sie eine persönliche ist, haben wir bereits gesehen; als persönliche ist sie Gegenwart des ganzen ungetheilten Menschen Jesus, dessen menschliches Wesen dem unsrigen völlig homogen, d. h. geistleibliches Wesen ist. In dieser unzertrennlichen Einheit seiner Person — und also nicht etwa geistig, während er leiblich abwesend wäre, oder leiblich ohne seinen Geist, was lauter unstatthafte Scheidungen und Abstractionen sind, sondern in der unzertrennlichen Einheit seiner gottmenschlichen Person, in der Totalität seines geistleiblichen Lebens ist er uns gegenwärtig, und haben wir ihn daher überall ganz und ungetheilt. An diesem „ganz und ungetheilt" liegt uns Alles. Eben deshalb kann er sich uns in jedem Moment sowohl geistig als leiblich mittheilen, durch seinen Geist an unserem Geiste sich bethätigen und seine Leiblichkeit uns zu genießen geben, wie er seiner Zusage gemäß im Abendmahl thut, und beide Male ist es Gegenwart und Bethätigung des ganzen Christus, nur auf verschiedene Weise. Die erste Weise seiner Selbstbezeugung erfahren wir persönlich an uns (im Wort), die andere verbürgt uns das Sakrament des Altars, und von beiden aus ergibt sich uns die Gewißheit, daß auch seine Leiblichkeit an jener Freiheit theilnimmt, die seiner ganzen Person eignet. Der irdischen Gebundenheit, mit der sie zuvor behaftet war, entkleidet, den Schranken des Raumlebens entnommen und von der Fülle des gottmenschlichen Lebens durchdrungen, aber ohne deshalb aufgehört zu haben Leib und Leiblichkeit (Gestalt und Substanz) zu sein, dient sie nun dem Geiste zum Mittel seiner Bethätigung, wie und wo er will. Er kann sich in ihr in jedem Moment gestaltet darstellen, und sie an jedem Orte der Welt nach seiner

Verheißung mittheilen, wie er will, weil sie, oder vielmehr, weil Er in der Einheit und Unzertrennlichkeit seiner ganzen Person in das himmlische Leben verklärt ist. Dieß ist seine Allgegenwart, wie wir sie auf Grund der bezeichneten Thatsachen glauben; in dieser Seinsweise — man könnte sie ein in Gott verborgenes Leben nennen, — existirt der Erhöhete, bis er sichtbar wiedererscheinen wird, um das Werk in Herrlichkeit zu vollenden, welches er jetzt in der Verborgenheit treibt.

Mit der Allgegenwart ist auch schon die Allmacht gegeben. Denn seine Gegenwart ist selbst nichts anders, als die Bethätigung derselben. Und so wenig jene an dem Raum eine äußere Schranke hat, so wenig diese an irgend einer Gewalt der Welt. Nachdem er ins geistliche Leben verklärt ist, gibt es nichts mehr im Himmel und auf Erden, worüber ihm nicht die Vollgewalt zustünde, keine Kreatur, die ihm nicht zum Mittel dienen müßte, kein Gebiet, weder im Reich des Geistes noch der Natur, das seiner Einwirkung eine Grenze setzen könnte. Die Schranke, die für die Bethätigung seines absoluten Lebens im Fleische lag, ist gefallen, und vermöge der absoluten Lebensmacht, in der er nunmehr steht, übt er in der Einheit mit dem Vater die Weltherrschaft aus, die er als der Erniedrigte ermöglicht hat.

Wie also die Allgegenwart die Allmacht, so schließen beide eo ipso die Allwissenheit, überhaupt den Vollbesitz der absoluten Gottesfülle und Gottesherrlichkeit in sich. Sie wohnet leibhaftig in dem Menschen Jesus, und manifestirt sich durch ihn zum Heil der Welt. So findet auch hier der Kanon seine Anwendung: was der einen Seite seines Wesens eignet, das eignet auch der anderen, und sagen wir deshalb mit Recht, daß der Mensch Christus als der Erhöhete allgegenwärtig, allmächtig und allwissend ist.

Dennoch wird dabei immer noch ein Unterschied bestehen zwischen der Art, wie diese Eigenschaften dem Vater eignen

und ihm. Nicht als ob sie im Sohne einen beschränkteren Umfang hätten, aber der unmittelbare Zweck ihrer Bethätigung ist ein unterschiedner. Denn während die Allmacht des Vaters die Welt als solche zum Object ihrer Wirksamkeit hat, hat sie der Sohn als die Stätte des werdenden Reiches Gottes zum Object seiner Allmacht; während der Vater den Fortbestand und die Fortbewegung des geschaffenen Universums bewirkt, wirkt es der Sohn zur neuen Welt, zur Welt der künftigen Herrlichkeit aus. Zu diesem Zwecke ist ihm Alles untergeben und dient ihm Alles zum Mittel. Demgemäß ist auch die Form seiner Weltherrschaft eine andere, als die des Vaters; sie ist Königsherrschaft, und vollzieht sich durch die Mittel des Wortes und Sakramentes. Und eben deshalb ist auch die Form seiner Gegenwart in der Welt eine andere; nicht absolute Ubiquität, sondern die freie, sich selbst setzende Gegenwart eines gottmenschlichen, geistleiblichen Lebens. Aber in diesem Unterschiede ist auch die Einheit enthalten. Denn wie die alte und die neue Welt dermalen nicht räumlich außer einander liegen, so umfaßt auch des Sohnes Macht und Gegenwart das Ganze derselben, während hinwiederum die Wirksamkeit des Vaters auf sie ihre Zuführung und Zubildung zum Reich des Sohnes zum letzten Ziele hat. So viel von dem Zustand des Erhöheten.

Der Uebergang in diesen Zustand, der Akt der Erhöhung geschieht durch eine Wirkung des Vaters auf den Erniedrigten. Gott gibt ihm zum Lohn für den bewährten Gehorsam die Herrlichkeit, deren er sich entäußert hat; aber diese That des Vaters wird zugleich zur Selbstmitthat des Sohnes *), gleichwie umgewandt die Erniedrigung, obwohl zunächst in seiner eigenen Selbstbestimmung gründend, doch auch des Vaters Bestimmung war. Wie dort der Logos nach dem Willen

*) Vgl. S. 238.

des Vaters die göttliche Seins- und Wirkungsweise in die Form eines irdisch beschränkten Menschenlebens hingegeben hat, so nimmt er sie jetzt als der menschgewordene kraft desselben göttlichen Willens wieder zurück — und so ist die Erhöhung nicht etwa ein Wachsthum der hypostatischen Union, wodurch die Incarnation erst vollendet würde, nicht wird das gegenseitige Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo ein anderes, sondern es ist eine Verklärung der ganzen einheitlichen Person des Herrn.

Sie hat gleich der Erniedrigung ihre Stufen, so jedoch, daß sie mit dem Moment ihres Eintritts auch sofort als in sich fertig gesetzt ist, und von da aus ihr Wesen nur zur successiven Bethätigung kommt. Der Moment ihres Eintritts ist die Auferweckung von den Todten; die Himmelfahrt hat nur die Bedeutung, das überweltliche Verhältniß, in welches der Verherrlichte zur Welt tritt, zu versichtbaren und den Punkt zu bezeichnen, an dem er dieselbe Stellung zu ihr wieder einnimmt, von welcher aus er in sie gekommen ist: das Sitzen zur Rechten Gottes.

Die Möglichkeit solch einer Erhöhung für die Menschheit war theils schon durch die unio hypostatica begründet, theils durch die vorangehende Erniedrigung vermittelt. Denn gerade dadurch, daß der Erlöser im völligen Gehorsam an den Willen des Vaters sich hingab, dadurch, daß er durch Versuchung und Leiden, durch Schmerz und Tod hindurch sich ganz zum Mittel desselben machte — durch diese unendliche Energie des Gehorsams hat er die natürliche Schwachheit des Fleisches überwunden und seine menschliche Natur befähigt, die Stätte der vollen Gottesherrlichkeit und das Organ ihrer Manifestation zu werden, durch diese unendliche Energie des Geistes wurde auch seine Leiblichkeit allbereits anbahnend vergeistigt, der materielle Stoff ganz in den Dienst des Geistes genommen, vom Feuer des Leidens durchglüht,

in dem Prozeß des Todesgerichtes vollends aller irdisch-sinnlichen Elemente entkleidet. So war auch für ihn, den Herzog unserer Seligkeit, die Selbstverläugnung der Weg zur Verherrlichung, die Aufopferung des natürlichen Lebens das Mittel zum Vollbesitz des göttlichen Lebens der Freiheit. Es ist dieß derselbe Weg, auf dem ihm auch die Seinigen folgen, nur mit dem großen Unterschied, daß es bei ihnen durch den Kampf mit der eigenen Sünde hinabgeht, während er von einer Bethätigung vollkommener Heiligkeit zur andern aufwärts stieg.

Damit ist nun auch schon das Bedenken beseitigt, als ob durch diese Theilnahme an der vollen Gottesherrlichkeit die Realität seiner menschlichen Natur alterirt worden wäre. Dort, im Stadium des Fleischeslebens, hätte ein solcher Besitz ihre natürlichen Grenzen aufgehoben; als die verklärte ist sie vollkommen dazu befähigt. Sie hat damit nichts empfangen, was dem Wesen des Menschlichen an sich widerspräche. Das kann uns selbst ein Blick auf die Wiedergebornen lehren. Denn was zunächst das Wissen betrifft, so ist dem vom göttlichen Geiste erleuchteten Geist der Wiedergeborenen hier schon ein Einblick in die Tiefen der göttlichen Gedanken, ja in das Wesen Gottes vergönnt, welcher zugleich die Bürgschaft einer künftigen ungleich vollkommneren Erkenntniß in sich trägt, vermöge deren sie Gott so erkennen sollen, wie sie von ihm erkannt sind. Sie haben ferner an dem neuen Leben, das ihnen der Glaube vermittelt, eine Macht, die Sünde und den Tod, diese beiden furchtbarsten Gewalten, zu überwinden; es wird ihnen noch mitten in diesem Leben der Schwachheit eine Quelle großer, die Welt erneuernder und bewegender Wirkungen; aber diese Lebensmacht löst ihre menschliche Individualität keineswegs auf, vielmehr wird diese um so bestimmter und ausgeprägter, je energischer sie der Geist durchdringt. Je reicher die Fülle des göttlichen Lebens in das menschliche sich ergießt, desto mehr gewinnt dieses an konkreter Selbstständigkeit. Und

doch ist dieß nur erst ein schwacher Widerschein dessen, was ihnen für die Zukunft aufbehalten ist. War der Mensch schon ursprünglich dazu bestimmt, und also auch befähigt, der göttlichen Herrschaft über die materielle Natur zum Organ zu dienen (§. 25), so werden die vollendeten Heiligen mit Christo die Welt beherrschen und richten, also auch gewissermassen an seiner universalen Herrschermacht participiren. Die Gemeinde seiner Erlösten wird die Stätte werden, in welcher die ganze Fülle seiner Herrlichkeit wohnt, sichtbar und wesenhaft, ohne deßhalb zur Identität mit Gott absorbirt zu werden. So tiefe Wahrheit hat unser oben aufgestellter Satz: **Natura humana capax divinae.** Es bleibt also nur noch die Allgegenwart übrig. Aber auch sie zerstört das Wesen des Menschlichen, näher des Leiblichen nicht. Denn es gehört keineswegs zum Wesen der Leiblichkeit, in der lokalen Beschränktheit und Gebundenheit zu existiren, welche dermalen unsern Leibern eignet. Alles was wir materiellen Stoff nennen, selbst das was wie starre Masse erscheint, ist gebundene Kraft, gleichsam verdichtetes Leben, und kann eben deshalb seiner Gebundenheit auch wieder entkleidet, aufs neue in den Fluß der Bewegung gebracht werden. Das ganze Naturleben bewegt sich in diesem Proceß. Und durch ihn hindurch walten die höheren, dynamischen Potenzen in einer wunderbaren Macht und Freiheit, für welche Raum und Zeit kaum eine Grenze zu sein scheint. Der menschliche Leib aber, der Mikrokosmus des Universums, trägt, wenn auch dermalen unter den Bann des Fleisches und Todes gethan, doch alle Kräfte der Natur in sich, und hat die Bestimmung zur pneumatischen Existenzform verklärt zu werden. Mit diesen Analogien sind wir weit entfernt, das Geheimniß, von dem wir reden, erklären zu wollen; denn es handelt sich hier nicht um ein physisches und innerweltliches, sondern um ein überweltliches, metaphysisches Verhältniß, es ist auch etwas anderes um die Beschaffenheit des pneumatischen Auferstehungs-

leibes des Erlösten, als um den gegenwärtigen Stand des Leibes Christi; aber so viel geht doch aus dem Obigen hervor, daß nichts der Natur des Somatischen Widersprechendes in unserer Aussage liegt: der verklärte Leib des Herrn habe die Fähigkeit, ihm zum Mittel der Darstellung und Mittheilung zu dienen, wo und wie er es will.

Blicken wir von da auf unsern Ausgangspunkt zurück, so tritt uns in dem Bilde des erhöheten Christus jene Lebensgestalt des Mittlers entgegen, welche die Voraussetzung unseres thatsächlichen Verhältnisses zu Gott ist. In dieser Herrlichkeitsgestalt vermittelt er uns immerzu die Gottesgemeinschaft, die er als der Erniedrigte gestiftet hat.

In sofern ist in der Lehre von den beiden Ständen auch schon die vom Werke implicite mitenthalten.

Die Schrift setzt den Lebensstand des Erlösers, wie wir ihn hier dargelegt haben, überall voraus: „Gekreuzigt in der Schwachheit, lebet er in der Kraft Gottes" 2. Kor. 13, 4 — und für uns. Von ihm geht das Leben der Erlösten aus, in ihm leben sie, Galat. 2, 20.

Die Thatsache der Erhöhung bezeichnet der Herr selbst bei Johannes auf zwiefache Weise, einmal durch *ἀναβαίνειν ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, *ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα*, sodann durch *δοξάζεσθαι*. Jeder dieser Ausdrücke ist im eigentlichsten Sinne central, und begreift das Ganze der Sache mit allen ihren Momenten und nach allen ihren Beziehungen in sich: Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes.

Der erstere (Joh. 7, 33. 34. Joh. 6, 62. Joh. 8, 14. 21. 12, 3. 16, 16. 17) besagt, daß der Sohn wieder in dasselbe Verhältniß zu Gott und zur Welt zurückkehre, von welchem aus er in die Welt gekommen, also in den Stand der Gottgleichheit und Ueberweltlichkeit, in diejenige Stellung der Welt gegenüber, welche dem Vater eignet. Gerade in diesem Zusammenhang hat das Wort

des Erlösers Joh. 14, 28: „Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί", seine volle Bedeutung. Es will die Jünger lehren, daß sein Hingang für ihn selbst das Mittel zur Vollendung sei, und das ist er deshalb, weil er den Unterschied aufhebt, der zwischen seinem gegenwärtigen Stande der Ungleichheit zu Gott und der vollen Gleichheit mit ihm besteht. „Sie sollen sich freuen, wenn ihr Meister wieder im vollen Sinne θεὸς καὶ κύριος auch dem wirklichen Dasein und der Stellung nach wird", Luthardt. Herrlich Luther *): „Ich gehe dahin, spricht er, da ich größer sein werde, denn ich jetzt bin, nämlich zum Vater. Denn das Reich, so ich einnehmen soll zur Rechten des Vaters ist über Alles, und ist besser, daß ich aus der Kleinheit und Schwachheit (darin er auf Erden ging) trete in die Gewalt und Herrschaft, darin der Vater ist und regiert in der allmächtigen Majestät . . . Also ist es von seinem gegenwärtigen Amt, so er jetzt auf Erden führte, recht geredet: der Vater ist größer denn ich, weil ich jetzt ein Knecht bin; aber wenn ich wieder dorthin komme zu meinem Vater, da werde ich größer sein, nämlich so groß, als der Vater ist, das ist, ich werde in gleicher Gewalt und Majestät mit ihm herrschen". Erst von da aus, also erst mittelbar, enthält dann die Stelle auch einen Trost für die Seinigen: „Drum sollen wir uns billig freuen und nicht erschrecken über seinen Abschied, weil er dadurch wird ein großer mächtiger Christus, und seine armen kleinen Christen auch groß machen will". Eben hierin liegt auch der Grund, warum Jesus den Seinigen verheißt, daß Er selbst fortan ihr Gebet erhören, Joh. 14, 13. 14, daß er den Paraklet zu ihnen senden Joh. 14, 16. 16, 7, daß er sie zu sich ziehen Joh. 12, 32, und daß sie dieselben Werke, wie er thun werden Joh. 14, 12; es ist immer dieß: Denn ich gehe zum

*) Mit ausdrücklicher Beseitigung der Auslegung der VV.: kleiner — nach der Menschheit.

Vater. Hier tritt also für ihn ein höheres Stadium der Existenz- und Wirkungsweise ein. Niemand hat leicht die Bedeutung dieses Uebergangs tiefer gefaßt als Luther in der Auslegung der angeführten Stellen, wenn schon vorzugsweise nach seiner Wichtigkeit für die Erlösten, weshalb wir seine Worte unten mittheilen *).

---

*) Zu Joh. 14, 12: „Daß aber die Christenheit so große Werke thut durch die ganze Welt, die er auf Erden nur in dem kleinen Völklein gethan, das kömmt daher, will er sagen, daß ich zum Vater gehe und mein Reich einnehme, das ist, durch mein Leiden, Sterben und Auferstehen überwinde ich den Teufel, Tod, Fleisch und Blut, Welt und alles was darinnen ist, und setze mich hinauf zur Rechten des Vaters, daß ich gewaltiglich regiere und mir alles unterthan mache, und könne sagen zum Tod, Sünde, Teufel, Welt und allem, das da böse ist: „Da liege mir zu Füßen und sei nimmer Tod, Sünde, Teufel und böse Welt, wie du gewesen bist". — Das heißt Christus „zum Vater gehen", daß er zum Herrn erhoben, und auf den Königstuhl zur Rechten des Vaters gesetzt wird, und ihm eingethan und gegeben wird alle Gewalt und Macht im Himmel und Erden, wie er Matth. 28 spricht. Das wird es thun; daher ihr die Gewalt werdet haben solche Werke zu thun, weil ihr meine Glieder seid, und an mich glaubt, daß ihr in mir, und ich in euch sein werde. Denn durch die Gewalt, so ich haben werde zur Rechten des Vaters in gleicher göttlicher Majestät, und öffentlich verklärt als wahrhaftiger Gott und Herr aller Creaturen, will ich in euch wirken, die ihr an mich glaubt, mein Wort, Taufe und Sacrament habt, und bei demselbigen bleibt. Und wie ich bin der Herr über Sünde, Tod, Hölle, Teufel, Welt und alles, so sollt ihr es auch sein, daß ihr euch könnt rühmen derselben Gewalt; nicht daß ihr sie habt von euerer Würdigkeit, oder aus eigner Kraft, sondern allein daher, daß ich zum Vater gehe. — Und eben um der Ursache willen, spricht er, gehe ich zum Vater, daß ich solches anfange und ausrichte. Denn jetzt bin ich schwach, weil ich noch hienieden auf Erden in diesem Fleisch gehe, und thue noch kleine und geringe Werke, als daß ich Etliche vom Tode auferweckt, oder einer Hand voll Juden geholfen habe, und muß mich jetzt

Eben so umfassend ist das δοξάζεσθαι. Es begreift in sich die leibliche Verklärung Joh. 12, 23—24, die hier als Entschränkung des Leibes, als Durchbruch des gebundenen Lebens zur Freiheit bezeichnet wird *), sodann die Zurückgabe der vorweltlichen δόξα Joh. 3, 31. 32. 17, 5, damit die Macht über alles Joh. 13, 3, endlich die Verklärung in den Seinigen, welche zugleich die Verherrlichung des Vaters in ihnen ist, 14, 21. Somit besteht die Verklärung darin, daß Christus seiner ganzen Person nach in den Stand der δόξα versetzt wird.

Alle diese Stellen sagen zugleich aus, daß der Tod für ihn das Mittel zur Verherrlichung gewesen sei, insbesondere Joh. 12, 24, vgl. Phil. 2, 10. Hebr. 2, 10. 5, 9 τελειωθείς, was sowohl ethisch als physisch gemeint ist — und zwar ist diese Verklärung so eng mit dem Tode verknüpft, daß Jesus unmittelbar nach der Entfernung des Verräthers sprechen kann: νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, obwohl es ihm erst bevorsteht. Demnach kann zwischen beiden nichts mehr in der Mitte liegen, sondern sofort muß der Uebergang von dem einen zum andern erfolgen: εὐθὺς δοξάσει αὐτόν heißt es Angesichts des Todes Joh. 13, 32. Vgl. Luc. 24, 26: „Christus mußte leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen".

Daß der Auferstehung in diesem Zusammenhang nicht besonders erwähnt wird, läßt uns erkennen, daß sie in der Verklärung schon mit einbegriffen sei. Dasselbe aber erhellt aus den Orten, die ausdrücklich von ihr handeln. Zwar wird in den evangelischen Berichten die Thatsache der Auferstehung selbst nicht näher

---

kreuzigen und tödten lassen. Darnach aber, wenn ich gekreuzigt, gestorben und begraben bin, so will ich erst einen Sprung thun aus dem Tod ins Leben, aus dem Kreuz und Grab zur ewigen Herrlichkeit und göttlichen Majestät und Gewalt, und will alsdann, wie er anderswo sagt, alles zu mir ziehen, daß mir alle Creaturen müssen unterworfen sein". (Bd. 46).

*) Wozu Luthardt a. a. O. 2, 249.

erklärt, aber die Berichte über die Art, wie der Auferstandene mit seinen Jüngern verkehrt, lehren uns, was es um sie ist. Denn das ist ganz eine andere Weise, als zuvor; es ist nicht mehr ein Wandeln von Ort zu Ort, es sind Erscheinungen, in denen er aus der Unsichtbarkeit heraus und wieder in sie zurücktritt, nicht verschieden von denen, die auch noch nach der Himmelfahrt vorkommen; vgl. Marc. 16, 12. Luc. 24, 31—36, 37. Joh. 20, 19. ApG. 7, 55—56; da zeigt sich überall eine Freiheit leiblicher Erscheinung und Gestaltung, welche den Eintritt der Verklärung zur Voraussetznng hat. Und daraus allein löst sich der sonst unerträgliche Widerspruch mit Luc. 24, 37—43. Joh. 20, 25—28, wo der Leib des Auferstandenen noch ganz die vorige Art zu haben scheint. Er hat aber vielmehr jetzt die Fähigkeit, sich so darzustellen, wie der Auferstandene es will; hier um die Jünger zu überführen, daß es derselbe Leib ist, der litt und starb, dort um den Paulus von der himmlischen Herrlichkeit, in der er steht, zu überzeugen. — Gerade die Auferstehung ist es, welche die rechte und wahre Gemeinschaft des Herrn mit den Seinigen ermöglicht hat. Darum schließt Matthäus sein Evangelium statt mit der Erzählung der Himmelfahrt mit der Verheißung des Auferstandenen: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" und darum ruft Er selbst der Maria Magdalena zu: „Rühre mich nicht an u. s. w. Joh. 20, 17, was Luther überaus sinnreich auslegt: „Wie soll ich das verstehen? Soll sie ihn denn allererst anrühren, wenn er aufgefahren ist? Meinet ich doch, wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so müßte er herniederfahren, auf daß er angerühret würde? Wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so könnt er nicht mehr angerührt werden? Antwort: also sollst du es verstehen. Christus hat mit diesen Worten der Mariä Meinung strafen wollen, und anzeigen, daß dieselbe falsch und unrecht sei. Ihre Meinung aber war diese: sie verstund des Herrn Auferstehung also, daß er wieder mit ihnen leben würde, wie vor, gleichwie Lazarus, der Wittwen Sohn zu Nain und die Tochter des Obersten der Schule und an-

dere Todten mehr, nachdem sie von Christo auferweckt waren, unter den Leuten umgingen, aßen und trunken, wie vor: also meinet sie auch, Christus wäre durch seine Auferstehung wieder ins sterbliche Leben kommen, wie vor; darum will sie ihn auch also anrühren, daß sie sich mit seiner leiblichen Gemeinschaft ergötze, ihn küsse, mit ihm aufs freundlichste umgehe und ihm diene, wie vor. Aber der Herr will seine Auferstehung auf die Weise nicht verstanden haben, darum spricht er: Rühre mich nicht an, ich bin noch nicht aufgefahren, als wollt er sagen: Ich bin nicht darum von den Todten auferstanden, daß du mich anrührest und küssest gleichwie vor; so bin ich auch nicht mehr in dem Wesen und Leben wie vor. Ich bin durch mein Auferstehen nicht wiederum in das vorige Wesen und Leben getreten, wie Lazarus und andere, nachdem sie durch mich auferweckt sind: sondern darum bin ich von den Todten auferstanden, daß ich auffahre zu meinem Vater und ein ander ewig Leben anfahe. Solcher Weise ist Lazarus nicht auferstanden; denn Lazarus ist nicht gen Himmel gefahren. Will also der Herr mit diesen Worten anzeigen, daß seine Auferstehung ein ander Meinung habe, denn Lazari und der andern, so von den Todten auferweckt sind, nämlich, daß er dadurch auffahre zum Vater und das Reich einnehme, als ein Herr und König über Alles, als wollt er zu Maria sagen: Es ist mir nicht um dein Anrühren zu thun, sondern darum ist mirs zu thun, was du von meiner Auferstehung haltest, nämlich daß du glaubest, ich sei dadurch in ein ander Wesen kommen".

Eben so betrachtet sie Paulus. Sie deckt sich bei ihm ganz mit dem Begriff der Verklärung, vgl. 1. Kor. 15; sie ist der Eingang des Herrn in das Leben der Unsterblichkeit und Freiheit Röm. 6, 9: *Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*, ApG. 13, 34. Offb. 16, 18, die Ueberwindnng des Todes, ja potentia die Auferstehung und Verherrlichung der ganzen Gemeinde; sein Auferstehungsleib *τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ*, ein *σῶμα πνευματικόν* d. h. ein

Leib, der, vom Geiste durch und durch bedingt, für diesen keine Schranken, sondern adäquates Mittel der Darstellung und Bethätigung ist, 1. Cor. 15, 44. Phil. 3, 21, vgl. 1. Pet. 3, 19: ζωοποιηθεὶς πνεύματι *).

Weder als blose Wiederbelebung des Leibes, noch als Absorption der Leiblichkeit haben wir demnach die Auferstehung zu denken, sondern als die Verklärung der ganzen geistleiblichen Natur des Herrn, und das wieder nicht auf dem Weg eines allmählichen Prozesses (Martensen), sondern durch Machtwirkung Gottes des Vaters, nicht ohne die Mitwirkung des Sohnes, Röm. 6, 4. Eph. 1, 19. 20. Joh. 2, 19. 10, 18. 11, 28. „Er ist unter dem Verschluß gewesen, aber er ist aus demselben herausgerissen worden und in ein ander Leben oder Welt eingegangen" Luther, W. VI. 1121.

Wenn es nun in der Schrift weiter heißt, er sei εἰς τὸν οὐρανόν aufgefahren oder aufgenommen Marc. 16, 19. Luc. 24, 51. ApG. 1, 11, so war dieß allerdings ein geschichtlicher Vorgang, aber daß damit nicht der Hingang an einen räumlichen Ort gemeint sei, ersieht man schon daraus, daß Jesus selbst seine Auffahrt bald als ein Hingehen zum Vater, bald als ein Gehen dahin ὅπου ἦν πρότερον Joh. 3, 13. 6, 62. 20, 17 bezeichnet, und daß sie Petrus ApG. 2, 33. 34 geradezu mit dem „Sich setzen zur Rechten des Vaters" identificirt. Der Himmel, in den er zurückkehrt, ist derselbe, aus dem er gekommen, und kann daher hier so wenig als dort an eine Lokalität gedacht werden. Es ist der Stand der Ueberweltlichkeit, der vollen unbeschränkten Gemeinschaft mit Gott, in den er zurückgeht, und zwar mit seinem aus dem Tode wiedergenommenen Leibe. Mit Recht bemerken unsere alten DD. zu Stellen wie Eph. 1, 2, ἐν τοῖς

*) Delitzsch bibl. proph. Theologie 228, Hofmann 2, 385. Hahn, 212. Zeitschrift für Prot. und Kirche, Jahrg. 1853, Bd. 5.

ἐπουρανίοις sei Bezeichnung des status coelestis *), auch heißt es ja anderwärts, nicht nur, er sei durch die Himmel, sondern auch ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν gekommen oder erhoben Hebr 7, 26. 4, 14. Ephes. 4, 10, wozu Harleß: „des Herrn Sitz ist der Himmel und doch auch über allen Himmeln, weil nicht der sichtbare Raum der Himmel, sondern die Herrlichkeit einer über alles erhabenen Erhabenheit die Wohnung seines Wesens ist" und Hofmann 2, 388: „Wo von Jesu nur gesagt werden sollte, daß er aus dieser Welt hinweg zu Gott gegangen, da genügte εἰς τὸν οὐρανόν; dagegen, wo alle nur irgend denkbare innerweltliche Beschloßenheit oder jede mögliche Schranke zwischen dem überweltlichen Gotte und ihm ausdrücklich verneint werden soll, da heißt es ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν oder dem ähnlich". So ist es, und wird daher auch die einzige Stelle, die man mit einigem Schein dagegen anzuführen pflegt, ApG. 3, 21: ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι ἄχρι u. s. w., nicht von einer lokalen Inclusion zu verstehen sein, sondern sie wird ihren Gegensatz haben an der sichtbaren Herrlichkeit, in der Christus am Schluß der Zeit wieder erscheinen wird. Unterdessen erfüllt er, von der Stellung aus, zu der er erhoben ist, das All, weshalb er Ephes. 1, 23 heißt: ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος, die stärkste Bezeichnung der realen, sich selber setzenden und Alles mit ihrem Inhalt erfüllenden Allgegenwart, die ihr Correlat an Jer. 23, 24 hat. — Ich füge statt vieler Zeugnisse Luthers nur eines, aber ein um so gewichtigeres, aus der Himmelfahrtspredigt in der

*) Vgl. die schönen Bemerkungen Tholucks zu Matth. 6, 9: „Auch im Alten Testament wird der Himmel als der Gottessitz bezeichnet, aber eben diese Bezeichnung auch wieder als eine symbolische aufgehoben, indem in den stärksten und erhabensten Ausdrücken von der Allgegenwärtigkeit Gottes und seiner Erhabenheit über den Raum die Rede ist, 1. Kg. 8, 27. 2. Chron. 2, 6. Ps. 139, 7. Jer. 23, 23. Jes, 66 ff".

Hauspost. hinzu: „Es ist leichtlich gesagt und verstanden (spricht er da), daß der Herr ist gen Himmel gefahren und sitzet da zur rechten Hand Gottes; es ist aber ein todtes Wort und Verstand, wenn es nicht mit dem Herzen gefaßet wird. Darum muß man seine Himmelsahrt lassen ein thätig und kräftig Ding sein, das immerdar im Schwange gehe, und nicht gedenken, daß er dahin sei gefahren und da oben sitze, und uns hier regieren lasse; sondern darum ist er hinauf gefahren, daß er da am meisten kann schaffen und regieren. Denn wenn er auf Erden wäre geblieben sichtiglich vor den Leuten, hätte er nicht so viel mögen schaffen; denn es hätten nicht alle Leute bei ihm sein können und ihn hören. Darum hat er eine solche Weise angefangen, daß er mit Allen zu schaffen habe und in Allen regiere, daß er ihnen allen predige und sie es alle hören und er bei allen sein kann. Darum hüte dich, daß du dir nicht also gedenkest, daß er jetzt weit von uns kommen sei, sondern gerade Widersinns: Da er auf Erden war, war er uns zu ferne; jetzt ist er uns zu nahe. Das kann die Vernunft nicht fassen, wie es zugehe, darum ist es ein Artikel des Glaubens — und an den Worten der Schrift müssen wir halten, hangen und sie glauben, — — denn das sind hohe mächtige Worte und geben den Herzen großen Trost, daß die, so solches glauben, freudig und muthig werden und darauf trotzen und sprechen: Mein Herr Christus ist ein Herr über Tod, Teufel, Sünde, Gerechtigkeit, Leib, Leben, Feinde und Freunde — wofür soll ich mich fürchten"?

Nicht ein der Zeit nach späteres Moment, sondern nur dasselbe Verhältniß von einer andern Seite aus besagt das Sitzen zur Rechten Gottes. Die hiehergehörigen Stellen Matth. 26, 64. Marc. 16, 19. ApG. 2, 31—33. Ephes. 1, 20. 1. Pet. 3, 22. Hebr. 1, 3. 8, 1. 10, 12. 13. 12, 2 gehen alle auf Ps. 110 zurück. Es ist die Stellung zum Universum, die Jehova einnimmt: 1. Kön. 22, 19. Ps. 33, 14. Ps. 103, 19. Ps. 47, 9. Jes. 66,

1 *) — diese Stellung theilt der verherrlichte Christus. Damit wird also auf der einen Seite jeder Gedanke an ein lokales Verhältniß ausgeschloßen, denn über Alles ist Gott eben dadurch, daß er aller Dinge mächtig ist, andrerseits aber ausgesagt, daß Christus mit Gott das All beherrsche **). Eben dieß: die **Theilnahme**

---

*) Knapp Scr. var. arg. 44 ff. Wenn die alten DD. sagen: Dextra Dei non est certus aliquis locus, sed omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram replet, so ist zwar beides an sich richtig, aber unmittelbar liegt keines von beiden in dem biblischen Ausdruck. Denn er hat gar keine lokale Beziehung, weder so, daß er eine Beschränkung auf den Raum aussagt, noch daß er sie negirt. Und eben so wenig ist hier *δεξιά* = Macht Gottes, sondern es ist die bildliche Bezeichnung eines Verhältnisses zu Gott, welches den oben angegebenen Gedanken versinnlicht.

) Vortrefflich Luther Bd. 30, 65: „Wo Gott und was Gottes Rechte ist und heißt, da ist Christus, des Menschen Sohn. Das will auch Christus, so oft er im Evangelio bekennt, daß ihm Alles sei übergeben vom Vater und Alles unter seine Füße gethan, d. i. er ist zur Rechten Gottes, welches nichts anders ist, denn daß er auch **als ein Mensch über alle Dinge ist, alle Dinge unter sich hat und darüber regiert. Darum muß er auch nahe dabei, darinnen und darum sein, Alles in Händen haben u. s. w. — Sitzen zur Rechten ist so viel als regieren und Macht haben über Alles. Soll er Macht haben und regieren, muß er freilich auch da sein gegenwärtig und wesentlich durch die rechte Hand Gottes, die allenthalben ist". Vgl. Luthers Erklärung zu Psalm 110: „Setze dich zu meiner Rechten; das heißt je mit einem Wort hoch gehoben und zum herrlichen Könige gesetzt, nicht über das Schloß zu Jerusalem, noch Kaiserthum zu Babylon, Rom, oder Constantinopel, oder den ganzen Erdboden, welches wäre je eine große Macht; ja, auch nicht über den Himmel, Sterne, und alles, was man mit Augen sehen kann; sondern noch viel höher und weiter: Setze dich (spricht er), neben mich, auf den hohen Stuhl, da ich sitze, und sei mir gleich. Denn das heißt er neben ihm sitzen, nicht zu Füßen, sondern zur Rechten, das ist, **in dieselbige Majestät und Gewalt, die da heißt eine göttliche Gewalt.**

an der göttlichen Macht und Weltherrschaft bezeichnet der Ausdruck. Dieß erhellt schon aus dem Psalme, dem er entnommen ist, es erhellt aus Matth. 28, 18, wo das Wort des Erlösers: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", dasselbe begrifflich aussagt, was das Sitzen zur Rechten bildlich (vgl. Joh. 13, 3); es erhellt aus ApG. 2, 34, wo Petrus aus dem angeführten Psalmwort den Schluß zieht: ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε. Wie weit diese Macht reiche, zeigt außer Matth. 28, 18 insbesondere Eph. 1, 20—22. 1. Petr. 3, 21. 22; denn wenn es hier heißt, daß er über alle überirdischen Gewalten und über Alles, was in dem gegenwärtigen und künftigen Aeon Namen hat, gesetzt sei, so ist damit ausgesprochen, daß es schlechterdings nichts gibt, das ihm nicht untergeben wäre. Wie er über Alles ist, so hat er auch Alles zu Füßen, V. 22. Das Gebiet seiner Macht ist also dem des Vaters völlig gleich; er selbst ὁ παντοκράτωρ Offb. 1, 8, der Allmächtige, φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ Hebr. 1, 3.

Hiemit ist der Inhalt unsers §. und insonderheit dessen Aussage über die Allmacht und Allgegenwart des verherrlichten Gottmenschen bewiesen. Denn die Allwissenheit ist in der Weltregierung selbstverständlich mitbegriffen, vielleicht durch die sieben Augen des Lammes Offb. 5, 6 angedeutet.

Das Verhältniß seiner Wirksamkeit zu der des Vaters endlich erhellt aus der Vergleichung der Stellen: Ps. 110. Ephes. 1, 20—22; 1. Kor. 11, 3 mit Ephes. 4, 10 ff. 1. Kor. 8, 6. 1. Kor. 15, 25—28.

Auch Luther hebt den Unterschied beiderlei Regiments hervor, wenn er zu 1. Kor. 15: „Er muß aber herrschen u. s. w." bemerkt: „Möcht Jemand sagen: Warum hat er solchs nicht bald gethan nach seiner Auferstehung, da er schon ein Herr über alle Ding ist worden, daß er möchte Alles unter seine Füße schlagen? Antwort St. Paulus: Es stehet in der Schrift, daß er soll re-

gieren und herrschen, neben der Welt Obrigkeit und Regiment, durch sein geistlich Regiment, Psalm 110: der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich lege deine Feinde zum Schemel Deiner Füße. Das ist unser Trost und uns zu Gut geschehen, daß er nicht so bald hat unter die Feinde geschlagen, sondern gesparet, bis wir auch herzu kämen; denn sie sind noch nicht Alle geboren, die zu seinem Reich gehören. Er muß aber regieren, daß er die Kinder Gottes zusammenbringe, wie die Schrift anderswo sagt. Darum muß er sein Reich zuvor ganz vollkommen machen, nicht eher seine Feinde vertilgen, denn bis er sie alle hinein bringe, die hinein gehören. Darnach wird ers Alles zugleich aufheben und auf einmal drein schlagen. Indeß läßt er sein Wort predigen und regieret die Christenheit geistlich, mit Wort, Sacrament, Glauben und Geist, unter seinen Feinden, so uns plagen und drücken, erhält und schützet uns dawider, mit dem gewissen Trost, daß er sie auf jenen Tag gar unter seine Füße legen wird; wiewohl ers zwar schon angefangen hat und täglich thuet. Denn durch das Evangelium und Christenheit schlägt er geistlich die Rotten, und treibt den Teufel zurück, stößet die Tyrannen vom Stuhl, dämpft der Welt Toben und Wüthen, nimmt der Sünd und Tod ihr Kraft und Macht. Das ist sein Werk, das er treibet und damit umgehet, bis an den jüngsten Tag, ohne daß ers jetzt stücklicht und einzelen thut; dort aber wird er auf einmal dem Faß den Boden ausstoßen, und deß Alles ein Ende machen". Und zu V. 27: „Das scheinen eitel dunkele Wort, ist aber Alles, wie ich gesagt habe, dahin geredt, daß er einen Unterschied setze des Reichs Gottes und Christi, wiewohl es doch an ihm selbst einerlei Reich ist. Aber darum heißet es jetzt Christi, daß wir hier darin leben im Glauben, und nicht ihn leiblich sehen noch hören, wie man einen weltlichen König siehet vor Augen sitzen in seinem Reich, mit der königlichen Krone und großem, herrlichen Pracht. Denn es ist noch nicht offenbar, was wir an ihm haben, und durch das Evangelium, Sacrament und Glauben erlangen sollen . . . Darnach

aber wirds heißen Gottes Reich, wenn es nicht mehr verborgen, sondern vor allen Creaturen offenbar werden und der Glauben aufhören soll; welches er heißt, das Reich dem Vater überantworten, das ist, uns und seine ganze Christenheit offenbarlich darstellen vor dem Vater, in die ewige Klarheit und Herrlichkeit, daß er selbst regiere ohne allen Deckel" (Bd. 51, S. 164 und 181).

Wie nahe sich mehrere ältere Väter mit unserer Fassung der Erhöhung berühren, haben wir zu §. 40 nachgewiesen; von der in der Kirche herkömmlichen Lehre unterscheidet sie sich dadurch, daß sie als das Subject der Erhöhung (subjectum quo) die ganze Person Christi betrachtet, und die Erhöhung selbst als den Wiedereintritt dieser Person in den Besitz der Gottesherrlichkeit (Vgl. S. 229). Dort heißt es dagegen: Christus secundum humanam naturam ingressus est in plenariam et manifestariam usurpationem ejus gloriae, quam ab initio unionis habuit (Chemnitz), oder exaltatio consistit in status servilis depositione ac in plenaria atque universali majestatis divinae, in unione personali acceptae et in exinanitione possessae, usurpatione (Quenstedt). An dieser verschiedenen Bestimmung des subjectum quo, und an diesem Unterschied von Besitz und Gebrauch hängt hier die Differenz; sie bezieht sich also auf den Act der exaltatio. — Was aber den Zustand des Erhöheten betrifft, da stimmen wir völlig mit der kirchlichen Lehre überein; denn was wir darüber aussagten, ist wesentlich dasselbe, was sie mit der communicatio idiomatum meint, weshalb wir uns hier, mit Verweisung auf §. 47, der näheren Nachweisung überheben können. Ja selbst jene Differenz mindert sich noch um ein Bedeutendes durch den Ausdruck der Concordienformel: Christus ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem secundum assumtam humanam naturam evectus est, und durch das Schwanken der DD., wenn es sich darum handelt den Unterschied genau zu bezeichnen, zwischen dem was Christo an göttlicher Herrlichkeit durch die Menschwerdung und durch die Erhebung zur Rechten Gottes zugeflossen

sei. In dieser Hinsicht könnten wir ganze Reihen von Stellen anführen, die ganz dem entsprechen, was wir über das Letztere aufgestellt haben. Vgl. z. B. die schöne Ausführung in der Predigt des Bremer Simon Musäus über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, vom Jahr 1561: „Daß Christus durch seine Himmelfahrt seinen Leib und Blut gen Himmel genommen, bekennen wir gerne; daß ers aber droben im Himmel verschlossen halte und nicht mehr auf Erden austheilen könne, nehmen wir keineswegs an; denn damit würden wir verneinen den Artikel unseres Glaubens von seinem Sitzen und Erhöhung zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters, dadurch er mit seinem Leibe und Blute sein kann, wo er will, beide im Himmel und auf Erden, wie S. Paulus Eph. 1 saget: Er hat ihn gesetzt ꝛc., item Eph. 4: Er ist gefahren über alle Himmel ꝛc. — Zum Wahrzeichen des erscheinet er in seiner Menschheit auf Erden, nach der Himmelfahrt dem heiligen Stephano ApostelG. 7; Item S. Paulus 1. Cor. 15 rühmet auch, daß er ihn leiblich nach der Himmelfahrt gesehen habe ꝛc. . . . Ebensoviel gilt auch der Grund, den sie nehmen aus den Sprüchen von dem Gang Christi zum Vater und von seiner Wiederkunft, als Joh. 16. Ich verlasse die Welt ꝛc., und 1. Cor. 2, Verkündiget den Tod des Herrn ꝛc. Daraus schließen die Sacramentirer: ist Christus aus dieser Welt gegangen und will am jüngsten Tage wieder kommen, so muß er jetzt nicht gegenwärtig hie sein. Antwort: Diese Sprüche von seinem Weggang und Wiederkunft schließen nicht aus seine leibliche Gegenwärtigkeit, welche er selber ausdrücklich bestätiget Matth. 18, 28, sondern unterscheiden allein die ungleiche Weise, daß er vor seinem Leiden anders, und am jüngsten Tage anders, und jetzt auch anders bei uns sei. Vor seinem Leiden hat er des natürlichen Lebens gebraucht, mit Essen und Trinken, Leiden und Sterben. Solche Weise hat durch seine Auferstehung aufgehört und ist nicht mehr also in der Welt, wie er selbst sagt, Luc. 24: Das sind die Reden, die ich zu auch sagte, da ich noch

bei euch war. Hier redet er klärlich, als einer, der nicht mehr in der Welt ist, und war doch so gar gegenwärtig in der Welt, daß er sich auch mit seinem Leibe tasten und begreifen ließ; das ist: Er war zwar da, aber nicht mehr sterblicher Weise wie vor; eben also ist er zwar auch jetzt gegenwärtig auf Erden bei uns, aber anders denn er sein wird am jüngsten Tage. Denn daselbst wird er sichtbar und majestätisch sein, der jetzt unsichtbar ist und mit seiner Kirche schwach scheinet". Selbst bei Luther hat es zuweilen, da wo er rein exegetisch verfährt, wie in der Auslegung zu Ps. 8 und 110 den Anschein, als gründe er die Lehre von der communicatio idiomatum auf die Erhöhung, obwohl sie ihm schon mit der unio hypostatica völlig gegeben ist. Vgl. §. 43. S. 225 und §. 47.

Auch darin haben wir das kirchliche Bekenntniß für uns, daß wir das Hauptgewicht auf die Freiheit der Gegenwart des verherrlichten Menschensohnes legen; denn nicht nur ist darin alles weitere schon mitenthalten, sondern sie hat für den lutherischen Glauben das tiefste praktische Interesse. Durch alle Lieder und Gebete unserer Kirche klingt es hindurch, ihr ganzer Cultus ruht auf der Ueberzeugung, daß Christus seiner Gemeinde persönlich zugegen ist, ganz und ungetheilt, in seiner geistleiblichen Wesenheit, nicht minder da, wo er sich durch seinen Geist an ihr bezeugt, als da, wo er ihr seinen Leib im Sakrament mittheilt, beide male derselbe; der Unterschied liegt nur in der Art seiner Bethätigung, nicht in der seiner Gegenwärtigkeit.

Darin sind alle älteren Lehrer unserer Kirche eins, ob sie wohl dieselbe etwas anders begründen als wir. Denn sie leiten sie nicht davon ab, daß Christi Leib durch die Auferstehung verklärt worden ist, sondern von der illokalen Seinsweise, die ihm neben der natürlichen schon kraft der unio hypostatica eignet. Dabei ist ihre Meinung durchaus nicht, wie man ihnen häufig aus Unkenntniß aufgebürdet hat, als ob der Leib des Erlösers sich gleichsam aufgelöst habe und ins Allgemeine verschwommen sei. Sagt

doch Luther (Bd. 51, S. 247) zu 1. Kor. 15, 45: „Also lerne hier die Wort beide, natürlich und geistlich, recht und unterschiedlich verstehen nach der Schrift Weise, nicht also, daß der Leib zu unterscheiden sei von der Seele (wie wir thun auf unsere Weise, wenn wir das Wort Geist oder geistlich hören) sondern also, daß auch der Leib muß Geist werden oder geistlich leben; wie wir bereits jetzt angefangen haben durch die Taufe, daher wir nach der Seele geistlich leben, und Gott auch den Leib für geistlich ansiehet und rechnet, ohne daß er muß gar seinen Abschied haben von diesem zeitlichen Leben, daß er vollend ganz neu und geistlich werde, und lebe allein von und durch den Geist. Also ist unser Herr Christus, der ander Adam, gemacht in das geistliche Leben durch die Auferstehung, daß er nicht mehr so lebet der leiblichen Nothdurft, als da er auf Erden ging, und doch einen rechten wahrhaftigen Leib hat, mit Fleisch und Blut, wie er sich seinen Jüngern erzeiget hat, und hat für seine Person ausgericht das himmlische, geistliche Leben, auf daß ers auch in uns anfahe, und auf jenen Tag gar vollbringe, wie S. Paulus weiter zeigen wird". — Auch Brenz verwahrt sich ausdrücklich gegen jene Meinung, und die Tübinger bezeichnen ganz bestimmt den Auferstehungsleib des Herrn, sofern er Typus des unsrigen ist, als endlich und begrenzt. Aber davon unterscheiden sie dann noch die gloria infinita, in cujus consortium humana natura per unionem in persona Verbi assumta est, und auf diese gründen sie die Allgegenwart, wie während des Standes der Erniedrigung, so in dem der Erhöhung. Am klarsten Oetinger, der hierin der alten Tradition seiner Kirche folgt, Idea vitae §. 119: „Obwohl Christus mit seinem Leibe über alle Himmel hinaufgestiegen ist, so dürfen doch über seiner Allgegenwart die Arten des Gegenwärtigseins nicht vermengt werden, welche der menschlichen Natur entweder durch den Actus der Natur oder der Person zukommen. In ersterer Beziehung befindet er sich nach seinem gegenwärtigen Stande in einem gewissen ποῦ, doch nicht in einer räumlichen, sondern in einer über Zeit und Ort

erhabenen, immerhin aber durch die Grenzen seiner Wesenheit eingeschlossenen Umschreibung, mithin in einer Begrenzung, wie sie auch bei den andern verklärten Leibern der Seligen Statt findet. In der andern Hinsicht ist Christus kraft der persönlichen Einigung und der mitgetheilten Herrlichkeit und göttlichen Majestät überall, allen Kreaturen gegenwärtig, nicht weniger als der λόγος selbst". (S. 263).

Für uns bedarf es dieser Unterscheidung nicht; denn die Verklärung ist uns eben der Uebergang in jene Seinsweise, welche die a. DD. schon mit der Menschwerdung eintreten lassen.

Abweisen müssen wir endlich auch hier wieder wie S. 217 den Unterschied zwischen Logosoffenbarung und Christusoffenbarung, den Martensen selbst in die Erhöhung hineinträgt, indem er auch hier die Allgegenwart des Logos von der Gegenwart Christi, die er selbst als überweltliche bestimmt, unterscheidet (S. 367), wogegen mit Recht Hofmann: „Die Schrift kennt kein anderes Sein des Sohnes Gottes, nachdem er einmal Mensch geworden, als das menschliche".

§. 46.

Bevor wir dazu fortgehen, haben wir noch rückwärts blickend das Verhältniß des Menschgewordenen zur Trinität (und zur Welt) zu erörtern. Und zwar haben wir dabei sowohl auf den Akt der Menschwerdung, als auf die Person des Gottmenschen, als auf die Lebensgeschichte desselben in den beiden Stadien zu reflectiren. Es handelt sich bei jedem dieser drei Punkte um den Nachweis, daß das immanente Verhältniß der drei Personen zu einander durch das Menschgewordensein des Sohnes keine Unterbrechung erlitten habe; bei dem ersten Punkte insonderheit um die Frage: wie denn eine Person der göttlichen Trias in die Menschheit habe eingehen können, um fortan in menschlicher Weise zu existiren, ohne daß entweder auch die beiden andern Mensch geworden seien,

oder die menschgewordene aus dem Consortium der Trinität ausgeschieden sei — ein Problem, welches vielleicht durch unsere Fassung noch erschwert wird.

Diese Fragen haben für uns nicht den Sinn, als ob von ihrer Lösung die Gewißheit der Thatsache, um die es sich handelt, abhienge; diese steht vielmehr im voraus fest, ergibt sich auch aus unserer Darlegung von selbst. Denn wenn die Menschwerdung in dem ewigen Willen des Dreieinigen urständend selbst ein trinitarischer Akt ist, an dem sich Vater, Sohn und heiliger Geist, je in ihrer Weise, betheiligten (§. 36), wenn ferner die Person des Menschgewordenen der wirkliche, concrete Bestand dieses Aktes (§. 41), und ihr ganzes Leben nichts anderes, als die Aus- und Durchführung jenes ewigen Rathschlusses ist, so folgt, daß das Verhältniß der drei zu einander sich durch alle diese Momente hindurch erhalten habe und erhalte; denn es bewährt sich in ihnen. Auch als der menschgewordene, sahen wir, hat der Sohn nicht aufgehört, wesentlich mit dem Vater eins zu sein; mit dem Vater wesenseins ist er aber selbstverständlich mit dem heil. Geiste eins, und hat sohin die immanente Trinität eine Störung oder Unterbrechung ihrer Lebensbewegung nicht erlitten, was ohnehin als unmöglich gedacht werden muß. Das steht für uns im voraus fest.

Mit dieser Voraussetzung treten wir an die bezeichneten Probleme heran. Sie weisen sämmtlich in das innere Wesen der Trias hinein, aus dem sie allein, wenn auch nur annäherungsweise, gelöst werden können. Da müssen wir uns denn zuvörderst erinnern, daß in Gott Wesen und Wille nicht verschieden, und deßhalb die trinitarischen Relationen nicht wie starre, unbewegliche Existenzformen zu denken sind, sondern als lebendige, persönliche Beziehungen, als die Selbstbestimmungen des Einen absoluten (wesenhaften) Willens, der sich selber dreifach will und setzt: als Vater, Sohn und Geist.

Weil sie dieß sind, begründen sie einen realen Unterschied, den Unterschied einer wirklichen selbstständigen Existenzform, der in der Willens-Wesenseinheit der drei Personen wurzelt, und in einer dreifachen Bewußtseinsgestalt seine (innere) Erscheinung hat. Schon von hieraus läßt es sich einigermassen begreifen, wie dieses an sich seiende Verhältniß in einen noch so tiefen Unterschied eingehen und darin bis zur Ungleichheit mit sich selbst fortgehen könne, ohne darum sich aufzugeben, denn wie tief auch diese Unterschiede seien, sie gehen doch über das, was die Hypostasen innerlich und wesentlich verbindet, nicht hinaus. Die Willenseinheit bleibt immer das Uebergreifende über alle jene Zuständlichkeiten und Bestimmungen, das bestimmende und darum auch zusammenhaltende Prinzip derselben; in der Willenseinheit aber erhält sich die Wesenseinheit, weil Wille und Wesen in Gott nicht verschieden sind. Was wir oben (S. 187) in spezieller Beziehung auf den Sohn sagten, das gilt von der ganzen Trinität.

Wenden wir dieß nun auf die einzelnen fraglichen Punkte an.

Das Erste ist die Frage: warum, indem Eine Person der Trinität Mensch wird, es damit nicht auch die andern werden vermöge der wesentlichen Einheit mit ihr? Daß gerade der Sohn es geworden ist, dafür haben wir bereits oben in seiner immanenten trinitarischen Stellung den Grund nachgewiesen (§. 36). In dem trinitarischen Verhältniß des Sohnes zum Vater aber ist das Moment des Unterschiedes am stärksten ausgeprägt. Denn wie der Vater sich ewig als Grund seiner selbst will und weiß, so ist es die hypostatische Eigenthümlichkeit des Sohnes, vom Vater, als dessen anderes Ich, gewollt zu sein, und sich selbst als von ihm bedingt zu wollen und zu wissen. Indem er nun in die menschliche Sinnesweise eingeht, setzt sich darin dieses Verhältniß der Dependenz von dem Vater fort; es gibt sich eine zeitgeschichtliche Gestalt, in welcher

der Vater stets, dem Sohne gegenüber, sich als den bedingenden, der Sohn sich als den vom Vater bedingten will und weiß. In eine solche Stellung einzugehen, wäre für den Vater ein innerer Widerspruch, eine Negation seiner hypostatischen Priorität, eine Aufhebung dessen, was ihn zum Vater macht; er kann daher, ohnerachtet seiner wesentlichen Einheit mit dem Sohne, doch nie das Bewußtsein des Menschseins mit ihm theilen, auch dann nicht, wenn dieses in die Gottesherrlichkeit verklärt ist, denn auch so ist es noch das Bedingte, das Abhängige, das Gotte zum Organ dient. Diese Schranke bleibt also immer zwischen beiden, zwischen dem Vater und dem menschgewordenen Sohne; sie kann sich nie aufheben, weil sie in dem absoluten Bewußtsein des ersteren, als der causa sui, begründet ist. Und ähnlich hält es sich hinsichtlich des heil. Geistes. Denn obwohl dieser trinitarisch vom Vater und vom Sohne ausgeht, so ist doch das Moment des Unterschiedes weniger stark bei ihm, weil er die objektive Einheit beider ist. Auch er kann daher mit seinem Bewußtsein nie in jener Bewußtseinsform aufgehen, welche dem Sohne als dem menschgewordenen eignet; denn das hieße mit dem hypostatischen Unterschiede von ihm auch den vom Vater aufgeben, was eine innere Unmöglichkeit wäre. Damit scheint mir die erstere der obigen Fragen, welche jedenfalls die schwierigste ist, beantwortet, die Frage: wie denn Eine Person der Trias habe Mensch werden können, ohne daß damit auch die andern es werden. — Dagegen bedarf es keines weitern Nachweises dafür, daß die menschgewordene nicht aus dem Consortium der Trinität ausgeschieden sei; denn dieß ist schon vollständig in dem Satz unseres §. 41 erwiesen: daß der Sohn auch als Mensch Gott und deshalb mit dem Vater und dem heil. Geist wesentlich eins geblieben ist. Mit der Menschwerdung hat sich also weder der Unterschied noch die Einheit der Drei aufgelöst.

Wohl aber, und das ist das andere, hat ihr inneres Verhältniß eine Modification erfahren. Denn indem der Sohn Mensch wird, tritt die menschliche Natur, die er in die persönliche Einheit mit sich aufnimmt, in die innerste Tiefe des trinitarischen Lebens ein, das Menschsein wird ein Moment des innergöttlichen Verhältnisses, der Sohn als Gottmensch Glied der heiligen Trias, und der Wechselverkehr zwischen den drei Personen zu einem Verkehr des Vaters mit dem Menschen Jesus im heiligen Geiste. Der Vater schaut und liebt auch in dem Menschgewordenen das Ebenbild seines Wesens, in dem Jesuskinde wie in dem gekreuzigten Christus seinen eingeborenen Sohn, sein anderes Ich, und der heilige Geist eignet wie dem Vater, so auch dem verherrlichten Menschensohne. Die immanente Lebensbewegung der drei Personen ist nunmehr gewissermassen eine göttlich-menschliche geworden; denn wenn auch der Sohn, im Unterschied von den beiden andern, der Gottmensch bleibt, er steht doch eben als dieser in der ungetheilten Einheit seiner Person mit ihnen in der Gemeinschaft des göttlichen Wollens, Schauens, Liebens, und vollzieht sich daher jetzt die ganze trinitarische Thätigkeit immerzu vom Vater durch den menschgewordenen Sohn im heiligen Geist. So tief ist in der Person Christi die Menschheit in den innern Kreis der Trinität hereingenommen — und zwar nicht auf vorübergehende Weise, sondern für immer. Denn der Sohn bleibt ewig Mensch.

Es wird kaum einen andern Gedanken von solcher Tragweite geben, als diesen: daß Gott in Christo ewig als Mensch existirt, das Menschsein also die bleibende Existenzform für Gott den Sohn geworden ist. Zunächst hat er etwas überraschendes, befremdliches. Es scheint damit eine Veränderung für die Gottheit selbst einzutreten. Indessen dieser Schein verschwindet, wenn wir erwägen, daß die Menschwerdung, obwohl ein zeitgeschichtliches Faktum, auf einem

vorzeitlichen, d. h. außerzeitlichen Rathschluß des ewigen Gottes beruht, mithin Inhalt seiner ewigen Anschauung, seines ewigen Wollens und Denkens ist. Es ereignet sich damit für ihn so wenig ein Neues, als durch die Schöpfung der Welt in einem bestimmten Zeitmoment; und umgewandt, so wenig aus letzterer Thatsache folgt, daß die Welt vor ihrem wirklichen Dasein in dem Geiste Gottes (als ideale Welt) präexistirt habe (§. 18), so wenig folgt aus jener, daß das Menschsein schon vor dem Act der Menschwerdung ein Moment des innergöttlichen trinitarischen Lebens gewesen sei. Wir können nur so sagen: Wie der ewige Gott die Welt und mit ihr die Zeit schon mit Hinsicht auf die Menschwerdung geschaffen hat (§. 22), so ist auch diese für ihn ein außerzeitlich Gegenwärtiges. — Dagegen aber eröffnet sich uns in jenem Gedanken ein tiefer Blick, sowohl rückwärts in das Wesen der Menschheit als vorwärts in die Bedeutung der Person des Mittlers für das Werk der Heilsvermittlung. Rückwärts nämlich bestätigt sich uns damit nicht nur, sondern verstärkt sich noch, was wir von der Gottverwandtschaft des Menschen sagten; er muß in der That unter allen Kreaturen Gotte am nächsten stehen, er muß in seinem geistleiblichen Wesen einen Inhalt besitzen, welcher der Mittheilung der vollen Gottesherrlichkeit keine Schranke entgegenstellt; sonst ließe sich wenigstens nicht denken, wie Gott die menschliche Natur sich zur bleibenden Existenzform angeeignet habe. Andrerseits zeigt sich von hier aus, wie schon in der Person Christi die Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit hergestellt sei, und wie eben deshalb seiner ganzen Thätigkeit eine mittlerische Bedeutung zukommen müße. Denn Alles, was er zum Heil der Welt thut, das erscheint nunmehr als ein obwohl wahrhaft geschichtlicher doch zugleich innergöttlicher Vorgang, als ein Vorgang zwischen dem Vater und zwischen dem, der eben so Glied der heil. Trias als Glied unseres Geschlechtes, als dieser aber der Vertreter desselben vor

Gott ist; es wird sein Thun und Leiden zu einer Geschichte, die uns nicht blos angeht, sondern die für uns, ja an unserer Statt vorgeht, und die deshalb auch ganz uns angehört. Hier gründet die stellvertretende Kraft des Leidens und Sterbens Christi im Stande der Niedrigkeit und seiner Vertretung in der Herrlichkeit.

In dieser Geschichte aber, das ist das Dritte, bewegt sich das trinitarische Verhältniß zum Behuf der Heilsvermittlung in die Zeit hinein und durch sie hindurch. Der ewige Ausgang des Sohnes vom Vater wird zur zeitlichen Eingegeburt in die Menschheit, die immanente Hingabe des Sohnes an den Vater gestaltet sich zur geschichtlichen Unterordnung unter den Vater, die Unterordnung schreitet bis zur Ungleichheit mit ihm fort, die Erniedrigung vertieft sich bis in die Tiefen menschlicher Beschränktheit, menschlichen Todesschmerzes, bis in die Nacht der Gottverlassenheit und des Grabes hinein. Sich selbst, sein gottmenschliches Leben, gibt der Christus dahin, um durch solche Selbsthingabe hindurch zu gottgleicher Herrlichkeit verklärt zu werden. Aber es ist nun auch schon vollends klar, daß selbst in dieser äußersten Entäußerung und Gottesferne das Band der trinitarischen Einheit sich nicht aufgelöst habe, nicht habe auflösen können. Denn wie alle diese Momente Willensthaten des menschgewordenen Sohnes sind, so sind es zugleich Willensbestimmungen des Vaters, die sich darin erfüllen unter der Mitwirkung des heil. Geistes, es sind Vorgänge *zwischen* den *drei* Personen der Gottheit, Akte ihres gegenseitigen Wollens und Liebens, in welchen mithin ihr *gegenseitiges* Verhältniß sich so wenig aufhebt, daß es sich vielmehr darin vollzieht, sich bethätigt zum Zweck der Heilsbeschaffung, zur Ausführung des den Dreien gemeinsamen Rathschlusses der Welterlösung. Gerade an den Punkten, welche die Einheit wirklich zu durchbrechen scheinen, tritt dieß am stärksten hervor, sie sind die schlagendsten Beweise dafür, daß das trini-

tarische Verhältniß dem geschichtlichen immanent bleibt, als dessen währender Grund. (S. 220). Es setzt sich darin nicht nur fort, es erweist sich als das bestimmende Prinzip (bezüglich des Standes der Erhöhung versteht sich dieß von selbst). So schwindet auch jeder Schein einer Unterbrechung der „goldenen Kette", und es bleibt nur Eines unerklärlich: die unendliche Tiefe und Höhe der göttlichen Liebe, die um des Menschen, um des Sünders willen diese Geschichte eingeht. Dafür aber gibt es keine Erklärung, sondern nur dankbare Anbetung.

Die Schrift bezeugt den Inhalt dieses §. unmittelbar, sofern sie das als Thatsache ausspricht, wofür wir eine Erklärung suchen, vergl. die Stellen zu §. 36 mit Joh. 5, 17. 19. — Wie wenig die Aelteren auf die Probleme, um die es sich hier handelt, eingegangen sind, wurde S. 52 bemerkt. Luther hat die Schwierigkeit des ersten und letzten am tiefsten gefühlt: „Wie ists möglich, fragt er, daß allein der Sohn sei Mensch worden, nicht der Vater noch der heilige Geist, so doch die drei Personen nichts anders sind, denn der einige Gott im allereinigsten Wesen und Natur der einigen Gottheit"? Und weiter: „Wie ist es zugegangen, daß Gott stirbt, und ist doch nicht Gott der Vater oder der heilige Geist, sondern Gott der Sohn, die andere Person in der Gottheit, der ist gestorben und auferstanden, und sind doch nicht drei Götter, sondern Ein allmächtiger Gott? — Das wollen wir sparen bis in jenes Leben, da werden wir es in dem Spiegel der heil. Dreifaltigkeit oder Gottheit von Angesicht zu Angesicht sehen. Hier aber wollen wir schlecht, recht und einfältig dem Worte glauben und vertrauen; weiter können wirs nicht bringen" Bd. 32, 414. Bd. 35, 69.

Dagegen aber spricht er sich über die Ehre, die der Menschheit in Christo zu Theil geworden, zu Ps. 110 also aus: „Wiewohl David dies fleischliche Vortheil hat, daß Christus leib-

lich von ihm sollte geboren werden, so haben wir uns doch nichts desto weniger zu freuen und zu rühmen der gemeinen Ehre und Herrlichkeit, welcher wir eben sowohl als David theilhaftig sind, daß eben dieses unseres Fleisches und Blutes, d. i. der menschlichen Natur ein Stück droben im Himmel zur Rechten Gottes sitzt und eben sowohl unser Herr sein will, als Davids und der Andern. Denn das ist die unaussprechliche Herrlichkeit und Ehre des menschlichen Geschlechtes, daß es so hoch erhaben wird, nicht schlecht gen Himmel unter die heiligen Engel oder Erzengel, welches doch trefflich große Fürsten und Herren sind, gesetzt, sondern schlecht Gott selbst gleich gesetzt. Wie könnte sich die hohe Majestät tiefer demüthigen, denn daß er dies arme Fleisch und Blut also ehret und hebet mit seiner göttlichen Ehre und Gewalt, daß er sich in diese unsere Natur senket und selbst ein Glied wird menschlichen Geschlechtes, welche Ehre auch keinem Engel widerfahren ist. — Daher (sagt David) wir uns rühmen und sagen: Das ist mein Ruhm und Preis, daß ich getauft bin auf diesen Namen und in des Herrn Reich genommen und eingeleibt, der droben in der göttlichen Majestät sitzet und doch meines Fleisches und Blutes, und wie er selbst sagt, mein Bruder ist".

§. 47.

Hat das trinitarische Verhältniß nach Innen hin keine Unterbrechung erlitten, so wird es auch in Beziehung auf die Welt nicht cessirt haben; die Welterhaltung und Weltregierung wird sich ununterbrochen vom Vater durch den Sohn im heiligen Geist vollzogen haben. Wäre es anders, so stünde noch immer zu befürchten, der Sohn sei dennoch aus der innern Gemeinschaft mit den beiden andern herausgetreten, weil das Verhalten zur Welt durch das immanente Verhältniß zum Vater und Geist bedingt, nur die Manifestation desselben nach Außen ist. Nun aber scheint gerade in unserer obigen Aus-

sage, daß der menschgewordene Sohn im Stande seines Fleischeslebens das Universum weder allmächtig regiert noch allgegenwärtig erfüllt, vielmehr seine ganze Machtübung auf die erlösende Thätigkeit sich beschränkt habe, §. 43 — in dieser Aussage scheint eine solche Unterbrechung der Beziehung nach Außen zu liegen: der Vater, so kann es scheinen, habe eine Zeitlang ohne den Sohn die Welt erhalten und regiert, und so fehle denn hier jenes unveräußerliche Durch.

Allein auch dieß ist ein Schein, der nur der äußerlichen Betrachtung dieser Verhältnisse anhaftet; tiefer angesehen, ist die welterlösende Thätigkeit das Centrum der welterhaltenden und weltregierenden*).

Dieß zeigt schon die geschichtliche Anschauung dieser göttlichen Akte. Denn, daß Gott die Menschheit und um ihret willen die Welt erhält, nachdem sie die Gemeinschaft mit ihm abgebrochen hat, geschieht allein deshalb, weil er sie in Christo wiederherstellen will, und eben dieß ist der Punkt, um den sich auch die Weltregierung bewegt. Die gesammte vorchristliche Einwirkung Gottes nicht blos auf Israel, sondern auch auf die Heidenwelt ist eine Pädagogie auf Christus. Sie hat ihr Absehen auf die Erfüllung der Zeiten, auf die Menschwerdung des Sohnes, ihren Zweck in der Herbeiführung dieses großen weltgeschichtlichen Momentes, in der Zubereitung der Menschheit auf ihn. Und eben darauf bezieht sich auch die der Zeit nach nachfolgende göttliche Einwirkung auf die Welt, insofern sie die Einführung der Erlösung in die Menschheit, die Hinzuführung der Völker und der Individuen zu ihr, die Ueberwindung der ihr entgegenstehenden Hindernisse bezweckt: es ist das Alles Zug des Vaters zum Sohne. §. 32. 33. In Wahrheit steht also seine Erscheinung im Fleisch im

---

*) Christolog. Beiträge in der Zeitschrift für Prot. und Kirche Jahr 1845. S. 32.

Centrum der Geschichte; die Thatsache der Welterlösung bedingt rückwärts bis auf den Anfang und vorwärts bis ans Ende die gesammte Weltregierung: diese hat jene zur Voraussetzung, zum Ziele, und deshalb auch zum verborgenen Inhalt; sie bewegt sich um sie, wie die Peripherie um ihren Mittelpunkt, sie kommt in diesem Faktum zum Abschluß, um von ihm aufs neue auszugehen. Bereits von hier aus läßt sich einsehen, wie jenes scheinbare Cessiren der weltverwaltenden Thätigkeit des Sohnes, welches die Bedingung seiner weltversöhnenden Thätigkeit war, kein Aufhören seiner Betheiligung an der Weltregierung, vielmehr Mitwirkung an ihr, Mitvollzug derselben gewesen ist. Das „durch den Sohn" fehlt also nicht. So stellt es sich auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung dar.

Indessen die Sache hat eine noch tiefere Seite. Die Thatsache der Welterlösung, der Heilsvermittlung hat die Weltregierung selbst erst vermittelt und ihrer vollen Wahrheit nach ermöglicht. Ersteres, in sofern als sie die von Gott abgefallene Menschheit erst zum Gegenstand göttlicher Gnade und göttlicher Gnadenwirkungen gemacht hat, wofür wir uns auf §. 31 beziehen; Letzteres, sofern sie das Reich Gottes in der Welt gestiftet und damit jene Herrschaft Gottes über sie begründet hat, welche die höchste Form der Weltherrschaft ist. Das aber ist die, da Gott nicht blos äußerlich durch seine Macht die Kreatur sich dienstbar und zum Mittel für seinen Willen macht, sondern innerlich mit seiner Liebe in den Gemüthern waltend, sie zur freien und mitwirkenden Causalität für den Vollzug seines Willens bestimmt; es ist die Herrschaft des Geistes, welche die ethische, d. h. die wahre Unterwerfung der Welt unter den heiligen Willen des Schöpfers, und damit die Erreichung des Schöpfungszwecks, die Bestimmung der Menschheit, ermöglicht (§. 22). Diese Form der Gottesherrschaft, diese tiefinnerliche Weltherrschaft

ist erst durch die Welterlösung begründet. Hier durch den erniedrigten Christus gestiftet, setzt sie sich durch den Erhöheten alle folgenden Zeiten hindurch fort, und wirkt, wie wir droben sagten, aus der alten Welt die neue, die wahre Welt Gottes, aus, welche allerdings erst am Ende der Geschichte, als deren reife Frucht, zur sichtbaren Erscheinung kommt. Aber sie hat auch eine rückwirkende Kraft, indem Alles, was in der Vorzeit und namentlich in Israel von solcher innerlichen Gottesherrschaft sich findet, auf die noch künftige Thatsache der Heilsvermittlung sich bezieht, dergestalt, daß es außerdem gar nicht wäre. Man kann daher eben so richtig sagen, daß dieses Zukünftige seinen Schatten rückwärts auf das Alte wirft, als daß es von dem Alten vorgebildet wird. Von da aus wird es nun noch einleuchtender, wie jenes scheinbare Cessiren der weltverwaltenden Thätigkeit des Sohnes nicht nur Mitvollzug der Weltregierung gewesen ist, sondern die Grundbedingung, die Ermöglichung derselben. Seine Menschwerdung, sein Leben, Leiden und Sterben bildet nicht blos, wie es vorhin erschien, den geschichtlichen Mittelpunkt auf der Linie der welterhaltenden und weltregierenden Thätigkeit Gottes, es ist auch der inneren Bedeutung nach ihr Centrum, das sie bedingende, ihr inwohnende Prinzip; obwohl geschichtlich das engste, ist es doch das allumfassende und allesbestimmende Moment, welches Welt und Zeit in seinem Schooße trägt.

Diese Thatsache aber, die wir als die Mitte der Zeiten anschauen, ist für die göttliche Anschauung ewig vorhanden. **Sub specie aeternitatis** betrachtet, verhalten sich Welterhaltung und Weltregierung zu ihr nicht wie Vorher oder Nachher, sondern sie steht in der Mitte, als der beide tragende und bedingende Punkt, als der Grund, auf dem sie ruhen. Denn Gott regiert die abgefallene Welt nur, weil er in Christo ihre Versöhnung mit sich und ihre Wiederbringung zu sich zuvorersehen hat. Abgesehen von dieser geschichtlichen Thatsache,

welche schon in den ewigen Rathschluß der Weltschöpfung mitaufgenommen ist, bliebe die Menschheit sich selbst überlassen, und fiele, gottverlassen, dem Verderben anheim; mit Hinsicht auf sie trägt und regiert Gott von Anfang an die Welt in Gnaden.

Nicht hat also die trinitarische Beziehung Gottes nach Außen hin dadurch eine Unterbrechung erlitten, daß der Sohn in dem Stadium seines Fleischeslebens der Herrschaft über die Welt sich begeben hat, um die Welt zu erlösen, er hat ihr vielmehr gerade dadurch die Beziehung Gottes des Vaters auf sie, unter der sie thatsächlich steht und durch welche sie allein besteht, vermittelt: allerdings in einem bestimmten Zeitmomente, der aber ewig vor der göttlichen Anschauung liegt. Hier haben wir jenes „durch", welches uns oben zu cessiren schien: die gesammte Thätigkeit des Vaters auf die Welt geht allewege durch das Herz des menschgewordenen Sohnes hindurch.

Den Schriftbeweis für die Beziehung der ganzen Weltregierung auf Christus gibt die Gesammtheit der alttestamentlichen Heilsgeschichte, vergl. §. 32; das neue Testament spricht sie in dem großen Worte aus: *ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Galat. 4, 4. vgl. 3, 1—3; denn darin ist angedeutet, daß alle vorangehenden Zeiten von Gott auf diesen Moment hin geordnet sind, in welchem sie erst ihre Erfüllung finden und an welchem mithin ihre, zuvor noch verhüllte, Bedeutung an den Tag kommt. (Vgl. Harleß zu Eph. 1, 10). Als einzelne Beispiele können dienen: Daniel 7. 9 und Luc. 2, 1—5, wo die von Gott geleitete Bewegung der Weltgeschichte nach ihrem Ziele hin gleichsam der Breite des Raumes nach ersichtlich wird, während sie die alttestamentl. Weissagung nach ihrer Continuität durch die Folge der Zeiten hindurch schaut. — Findet nun Gottes ewiger Heilsrath, dessen allmähliche Verwirklichung die Weltgeschichte ist, durch Christus seine volle Erfüllung, so gilt von der menschlichen Selbstbethätigung des ewigen Sohnes nicht minder, als von der

göttlichen, von der innerweltlichen nicht minder als von der überweltlichen, daß sie Weltregierung ist an seinem Theile. Es ist so, wie Hofmann im Schriftbeweis 2, 24 sagt: „Im Mutterleibe der Geburt entgegenreifend, als Knabe zunehmend an Leib und Geist, schlafend und wachend, wirkend und leidend ist er mittheilhaft der Weltregierung".

Die göttliche Anschauung des Geschichtlichen, auf welche der Schluß unseres §. Gewicht legt, ist angedeutet 1. Pet. 1, 20. Eph. 1, 3. 10. 11. 2. Tim. 1, 9; im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre von unseren DD. entwickelt, vgl. §. 33. S. 405. Ganz so, wie ich es meine, finde ich aber den Gedanken nur ausgesprochen von Brenz im Syngramma Suevicum p. 185 *), wo es sich um das verschiedene Verhältniß handelt, in welchem die Gläubigen des alten und neuen Testamentes zum Heil in Christo überhaupt und zu den christlichen Sakramenten insbesondere stehen: der Gegenstand ihres Glaubens, heißt es, ist wesentlich dasselbe Object, aber die Art, wie es präsent und offenbar ist, ist eine verschiedene. In der geistlichen, göttlichen Welt gebe es keinen Unterschied der Zeiten; Gott schaue Alles, Vergangenes und Gegenwärtiges, wie in Einem Moment (Deus omnia etiam futura sibi praesentia videt), vor seinem Auge sei Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung schon vorhanden, schon vollendet gewesen in und mit dem ewigen Rathschluß der Erlösung, und daraus allein lasse es sich erklären, daß auch schon unter dem alten Testamente Sündenvergebung und Rechtfertigung Statt gefunden habe. Longe alia ratio est in mundo spirituali, atque in hoc carnali mundo, et aliter videt oculus Dei atque oculus car-

---

*) Abgedruckt in Pfaff's: Acta et scripta publ. ecclesiae Wirtembergicae 1719, S. 153 ff. Die alte Uebersetzung, welche Walch, Luther Bd. XX. 667 ff., mittheilt, gibt den Sinn dieser geistvollen und tiefsinnigen Schrift nur ungenau und sehr unbeholfen wieder.

nis, nam in mundo spirituali nihil est praeteritum, nihil futurum, non sunt anni, horae, tempus, sed omnia unum perpetuum et praesentissimum momentum sunt. In hunc sensum e Psal. 90 versus a Petro citatur: *Unus dies apud Dominum perinde est, ut mille anni* etc., oculus enim Dei videt omnia, ut unum momentum. Hinc Prophetae praeterito pro futuro utentes, ut apud Esa. *cecidit Babylon,* phrasi non hominis, sed Spiritu Dei locuti sunt; oculus vero carnis videt hoc ut futurum, illud ut praesens, istud ut praeteritum. Jam cum universa sive praeterita sive futura a Deo uno momento praesentissimo aspiciuntur, consentaneum erit, incarnationem Christi, passionem, mortem et resurrectionem ejus tunc incepisse, perfecta et consummata fuisse, cum Dominus secum constituerat haec mundo aliquando, pro ratione temporis hujus mundi, declarare ac manifestare, unde Joan. Apoc. 13: Agnus occisus est ab origine mundi. *Quid, occisus est agnus ab origine mundi?* an Christus tunc erat incarnatus? maxime, nisi enim in oculis Dei Adami tempore et Abrahae Christus fuisset incarnatus, passus, glorificatus, Patriarchae nunquam vel a peccatis liberati essent, vel in justitiam vindicati. In oculis Dei, diximus, haec praesentia erant, ac verissime perfecta consummataqne, non in oculis mundi. Nam in mundi oculis incarnatio Christi non tum primum fiebat, sed ante perfecta et in oculis Dei consummata, revelari autem et manifestari incipiebat sub Augusto Caesare, sub Simeone sacerdote. Similiter et passio Christi non tum primum fiebat sub Pontio Pilato, sed sub hoc praeside id quod ante in oculis Dei consummatum erat revelabatur et mundo manifestabatur. Quod enim pendebat Christus in cruce sub Caiapha pontifice non novum fuit in oculis mundi, qui multo crassius et carnalius oculis Dei vident. Aber, fährt Brenz fort, geschichtlich wirklich und offenbar geworden sei das allerdings erst in der Zeit. Da-

her die Form der alttestamentl. Offenbarung die des Vorbildes, der andeutenden Zeichens. Aber die Art des Glaubens ist es, daß er sich auch in diese ewige, göttliche Welt erhebt und das Künftige als Gegenwärtiges schaut, ja sich zur Gegenwart macht (fides rem longissime pro captu mundi positam sibi praesentissimam facit et videt). So war auch dem Glauben der Väter das noch künftige und verhüllte Heil (evangelium verbo et facto occultum) gegenwärtig, uns aber: nobis et facto et verbo propositum est. — Die erweiterte Anwendung, die wir demselben Gedanken gaben, rechtfertigt sich von selbst.

Nachdem wir hiermit zum Schluß gelangt sind, ist es nun an der Zeit den kirchlichen Consensus für unsere Fassung der Person Christi und insbesondere für unsere Lehre von der Selbstentäußerung aus der

Geschichte der lutherischen Christologie

nachzuweisen.

Warum wir es erst hier thun können, wird sich jetzt klar herausgestellt haben. Es bewegte sich diese Geschichte im Kampf mit großen Gegensätzen durch mehrere Stadien hindurch, und wenn dieser Gang nicht nur ein langsamer, sondern ein mühsamer und schwerer war, so dürfen wir nicht vergessen, daß unsere Kirche das Dogma in seiner Tiefe gefaßt, und eben damit einen unendlich schwierigen Gedankengehalt zur Verarbeitung überkommen hatte. Auch die häufig sehr scholastische Form, in welcher sie dieß that, soll uns nicht hindern, die Bedeutung dieser gewaltigen Gedankenarbeit, die auf dem Glauben an den lebendigen Christus ruht, zu würdigen. Sie läßt sich ohne mannigfaltige Wiederholungen nicht darstellen, wie Jedermann weiß, der die überreiche Literatur, die sie producirt hat, nur einigermassen kennt; doch genügt es für unsern Zweck, das Wesentliche hervorzuheben, und zwar so, daß wir dabei weniger den äußern Zusammenhang der Dinge als den innern der Gedanken verfolgen.

Erstes Stadium.

Luther und Zwingli.

Daß die Christologie Luthers, deren Grundlagen §. 35 S. 35—44, deren Grundzüge §. 41 S. 191—205 dargelegt wurden, ihre Wurzeln in den tiefsten praktischen Interessen hat, davon haben wir uns hinlänglich überzeugt. Wie er seine Grundanschauung über das Abendmahl längst vor dem Streit mit den Schweizern festgestellt hatte, so auch den Grundgedanken seiner Christologie. Schon in der Schrift an die Böhmen vom J. 1523, wo Luther darauf dringt, daß die Gabe des Leibes und Blutes im Abendmahl nicht von Christus gesondert werden dürfe, „denn er von seinem Leib und Blut nicht geschieden ist“, sagt er: „Mir ist genug, daß ich weiß, wie das Wort, das ich höre, und der Leib, den ich nehme, ist wahrhaftig meines Herrn und Gottes. Lasse die spitzigen Sophisten nach solchen unergründlichen Dingen trachten . . . Der Leib, den du nimmst, das Wort, das du hörst, ist deß, der alle Welt in seiner Hand begreift und an allen Enden ist; da lasse dir an gnügen“. Dazu bemerkt Dieckhoff *) S. 266: „Zwar ist hier noch nicht der Gedanke der wirklichen leiblichen Allgegenwart Christi bestimmt ausgesprochen; die Allgegenwart Christi ist zunächst nur hervorgehoben, um das Faktum, daß der Leib dieses allgegenwärtigen Christus im Sakrament empfangen werde, dem Glauben erklärlich zu machen. Aber es wird dabei . . . auf das Wesen und die Natur Christi hingewiesen, um dessen Leib es sich handle, und eben darin tritt uns, freilich unausgeführt, der in der Ubiquitätslehre entwickelte Gedanke entgegen. Und hiermit zugleich tritt uns

*) „Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter“, Göttingen 1854, I. Bd. — eine ganz vortreffliche, eben so gründliche als klare Arbeit, die der modernen Geschichtsmacherei die wirkliche Geschichte entgegensetzt.

die Betrachtung entgegen, daß die Präsenz Christi im Nachtmahl an sich derjenigen in den Herzen der Gläubigen gleich ist, und daß der Unterschied sich nur auf das Werk im Sakrament bezieht, wo Christi Leib und Blut, das nicht gesondert von Christus selbst sein kann, uns gegeben wird". So Dieckhoff; ich finde eine noch frühere Spur davon in der ersten Auslegung des 110 Ps. vom Jahr 1518, wo Luther V. 1 ausdrücklich auf die Menschheit Christi bezieht: „Also sitzet und regieret Christus nach der Menschheit u. s. w. Bd. 39, 7. 9. Aber entwickelt hat er seine Lehre erst in dem Sakramentsstreit. Schon in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" (1525) klingt der Gedanke, daß Christus und sein Reich, oder Christus mit seinem Reiche, allerwärts ist, vielfach durch; im „Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister zu Wittenberg" (1526) wird er weiter ausgeführt, dann, nachdem Zwingli gegen Luther aufgetreten war, in den beiden Hauptschriften „Daß die Worte, das ist mein Leib, noch fest stehen" (1527) und in dem „Bekenntniß" vom Jahr 1528; hier am klarsten und vollständigsten. Auf diese Schriften dürfen wir uns deshalb beschränken.

In der Schweizerischen Abendmahlslehre, welche die Realität des Leibes und Blutes im Abendmahl läugnete, trat der lutherischen zugleich eine Christologie entgegen, welche jener Lehre vom Abendmahl genau entsprach und ihr zum Stützpunkt diente. Es war dieselbe Grundanschauung, die sich in beiden ausprägte, dieselbe Ansicht über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen, nur auf anderen Gebieten. Zwar ging die schweizerische Christologie wie die lutherische von den altkirchlichen Prämissen aus: Realität der Gottheit und Menschheit, Einheit der Person, — auch das Letztere hat Zwingli niemals geläugnet; aber von diesem Gemeinsamen aus verfolgt er eine der lutherischen geradezu entgegengesetzte Tendenz. In demselben Maße als es dieser um die persönliche Einheit zu

thun ist, urgirt Zwingli den Unterschied der Naturen; aus Furcht, die Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Umschriebenheit der menschlichen zu beeinträchtigen (finitum non est capax infiniti), trennt er sie so viel möglich von der göttlichen. Beide theilen zwar der Person ihre Eigenschaften mit, sofern nämlich diese Eine Person Gott und Mensch ist, aber einander theilen sie in Wirklichkeit Nichts mit; jede behält das Ihrige für sich, jede wirkt nach ihrer eigenen Art. In seiner Schrift an Luther: Daß die Worte u. s. w. *) führt Zwingli diese strenge Scheidung nach allen Seiten durch: Nach der göttlichen Natur ist Christus Herr über alle Dinge (Matth. 28, 18), nach der menschlichen steht er unter dem Kaiser (Luk. 2, 1); nach der göttlichen weiß er alle Dinge (Joh. 17, 25), nach der menschlichen weiß er den Tag seiner Zukunft nicht (Mark. 13, 32); nach der göttlichen thut er die Wunder, nach der menschlichen kann er nichts von ihm selber thun (Joh. 5, 19); nach der göttlichen lehrt er Worte des ewigen Lebens (Joh. 8, 68), nach der menschlichen nennt er seine Lehre nicht sein, sondern deß, der ihn gesandt hat (Joh. 7, 16); nach der menschlichen hungert und dürstet ihn, leidet und stirbt er, während er nach der göttlichen ewig beim Vater, unangefochten und unsterblich ist; nach der göttlichen erfüllt er allgegenwärtig Himmel und Erde, während er nach der menschlichen auf einen bestimmten Raum beschränkt ist. — „Nun geschieht es jedoch in der Schrift, erstlich, daß Christo, also dem Gottmenschen, Etwas zugeschrieben wird, was nur einer Natur zukommt, zweitens, daß eine Natur für sich genommen wird, drittens, daß der einen Natur zugeschrieben wird, was nur der andern eignet". Damit ist aber nicht eine sachliche, sondern nur eine figürliche Ver-

*) „Daß diese Worte, das ist mein Leichnam u. s. w. ewiglich den alten Sinn haben werden 1527", bei Walch XX. 1493. Hier ist Zwinglis Lehre von Christo am klarsten entwickelt. Mehr andeutungsweise in der „klaren Unterrichtung vom Nachtmahl Christi 1526".

mischung der Naturen gemeint. Es ist eine blose Redefigur, welche Zwingli die Allöosis, den Gegenwechsel *) nennt. Diese Allöosis bildet recht eigentlich den Gegensatz zur lutherischen Lehre von der communicatio idiomatum. Sie dient dem Zwingli geradezu als exegetisches Prinzip, um die Schriftstellen, die seiner Christologie widersprechen, zu deuten. Z. B. „Luther sage richtig, die Rechte Gottes ist allenthalben; Allgegenwart aber ist eine göttliche Eigenschaft, also kommt sie nur der göttlichen Natur Christi zu. Wenn Johannes schreibt: Das Wort ist Mensch geworden, so ist das — weil Gott nichts werden kann — vermöge des Gegenwechsels so zu verstehen: der Mensch ist Gott geworden, und das soll dann wieder so viel heißen, als: er sei zur Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen worden. Hingegen Joh. 3, 13 wird der Sohn des Menschen für die göttliche Natur in ihm genommen, weil er nach der menschlichen dazumal nicht im Himmel war. Wenn Christus spricht: So ihr glaubet, daß der Vater in mir u. s. w. so ist dieß von der göttlichen Natur zu verstehen; wenn er aber Joh. 12 betet: Vater erlöse mich, so bezieht sich dies auf die menschliche, denn nach der Gottheit bedurfte er keines Erlösers“ (1511).

So abstrakt faßt Zwingli das Verhältniß beider Seiten. Obwohl in einer Person „zusammengefügt“ kommt es doch zu keiner rechten Durchdringung zwischen denselben; denn das Göttliche existirt zugleich innerhalb und außerhalb der menschlichen Natur, und das Menschliche wirkt und leidet das ihm Zukommende, ohne daß das Göttliche sich daran betheiligt. Alle Stellen der Schrift, die vom Leiden Christi handeln und mithin die ganze Person zum Subjekt haben, sind demnach einzig und allein auf die menschliche Natur zu beziehen,

*) Alloeosis est permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur.

während umgewandt die Wunder allein von der göttlichen ausgehen *). Das Verhältniß beider Seiten ist also hier als ein Nebeneinander göttlicher und menschlicher Seins- und Wirkungsweise gedacht, weßhalb der Eine Christus immer wieder in eine Zweiheit von Personen auseinander fallen will **); das Schlimmste aber ist, daß hiernach consequenter Weise

---

*) Walch a. a. O.

**) Wie Schenkel, „Wesen des Protestantismus" 1, 327 sagt. — Wir lassen diesen meist wörtlichen Auszügen zur Vergleichung die Darstellung des genannten reformirten Theologen folgen. Sie lautet a. a. O. 327. „Durch Luthers Vorgang geängstigt, er möchte die Menschheit Christi ebenfalls vernichten, sucht sie Zwingli vor dem Uebergewicht der Gottheit möglichst sicher zu stellen. Ueberzeugt, daß, wo die Eigenschaften der räumlichen Bewegung, der Endlichkeit, Creatürlichkeit u. s. w. fehlen, auch keine wahre Menschheit mehr ist, ist er vor Allem bestrebt, der Menschheit Christi das Prädicat des „Creaturseins" zu sichern; denn Christi „Menschheit, sagt er, ist von einem Weibe gemacht; [so ist sie umfasset, umzielet, umpriesen"; sie ist ihm eine Creatur, wenn auch die höchste von allen, die im Himmel und auf Erden sind, während er die Gottheit für unendlich, unermeßlich, unbegreiflich erklärt (Werke T. III. p. 161). Consequenterweise folgt hieraus, daß der Menschheit Christi keine göttliche Ehre, z. B. keine Adoration, zu zollen ist (T. III. p. 264. Solus deus, heißt es hier, adorandus est), ja Zwingli verwirft sogar als Bezeichnung für die Menschheit Christi das Prädikat „gut", das nach seiner Meinung von Natur nur der Gottheit, der Menschheit höchstens aus Gnaden zukommt. (Sed numquid bona non est humanitas Christi? Bona est, sed gratia, neque eo modo, quo divinitas, quae natura bona est. T. III. p. 537). Mit sichtbarem Sträuben entschließt er sich, wie von hier aus leicht zu begreifen, dazu, der menschlichen Natur Christi im Erlösungswerke überhaupt eine Stelle zu überlassen. Hat auch Christus, nach seiner Vorstellung, die menschliche Natur angenommen, um ein Sühnopfer für uns zu werden, und sich dann zum Throne

auch da, wo es sich um die Erlösung handelt, das Gewicht ausschließlich der göttlichen Natur zufällt. Nicht Christus als Mensch

---

Gottes von dieser Erde emporzuschwingen: so kommt doch nicht von ihr unsere Seligkeit, sondern von Gott allein steht sie zu erwarten. Um so hartnäckiger mußte Zwingli, dieser Grundanschauung gemäß, z. B. im Abendmahlsstreite dem lutherischen Protestantismus gegenüber darauf halten, daß Christus nach seiner menschlichen Natur auf keine der göttlichen zukommende Prädikate, wie z. B. Allgegenwart u. s. w., Anspruch habe".

„Vielmehr denkt sich Zwingli Christum auch im Himmel jenseitig als endlich beschränkte Persönlichkeit existirend; denn Christi Leib ist — was er einmal über das andere wiederholt — den Gesetzen der räumlichen Eingränzung ebensosehr unterworfen als unser Leib, weßhalb die Gläubigen im Himmel Christo dem Leibe nach ähnlich sein werden (T. III. p. 655). Ja Zwingli geht in der Einengung der menschlichen Natur so weit, daß er auch die von Christo ausgegangenen Wunder einzig und allein von der Kraftwirkung seiner göttlichen Natur herleitet (T. VI. p. 574). Darum sind denn auch alle körperlichen Verrichtungen Christi während seines irdischen Lebens rein Produkte seiner menschlichen Natur gewesen, und nur die menschliche Natur ist am Kreuze gestorben" (T. IV. p. 48).

„An Valentin Compar schreibt er: „Unser Herr Christus hat zwo Naturen an ihm, die göttliche und die menschliche, und wirkt eine jegliche nach ihrer Natur; nach der göttlichen weiß und vermag er alle Ding; nach der menschlichen ist er tödtlich, leidet Hunger, Durst, Hitze, Frost, Furcht, freut sich" (Werke Bd. II. Abth. 1, S. 38). Diese beiden Naturen in ihrer in abstracto sich widersprechenden Eigenthümlichkeit sind dann freilich, nach Zwingli, durch das Band der persönlichen Einheit zusammengehalten; aber mehr dem Namen, als dem Wesen nach. Denn die Naturen theilen ihre Eigenschaften der Person nicht der Art mit, daß sie in ihr als dem Dritten, Höheren aufgingen. Christus stirbt, aber nicht der ganze Christus; denn der ganze Christus besteht aus einer göttlichen und menschlichen Natur; er stirbt aber nur nach der menschlichen. Christus ist allgegenwärtig, aber nicht der ganze Christus;

und nicht sein Tod als Tod menschlicher Natur ist Gegenstand des Glaubens: quae enim de fide in Christum aut ejus mortem dicuntur, non spectant humanam in eo naturam. Quin et ipsa mors, quae oblatio est pro peccatis nostris, tam pretiosa non esset, nisi is, qui secundum unam naturam mortalis erat, secundum alteram vita esset. Cum ergo dicimus nos carne Christi fidere, per carnem mortem intelligimus. Ac continuo morti fidere, *κατ' ἀλλοίωσιν* nihil aliud est, quam eo fidere Deo, qui secundum alteram naturam mortuus est. (Zwingli an Haner). — Es ist dieß im Wesentlichen dieselbe Anschauung,

---

denn der ganze Christus besteht aus einer göttlichen und menschlichen Natur; er ist aber nur allgegenwärtig nach der göttlichen. Die Wesensunterschiede der beiden Naturen bleiben unvermittelt an einer und derselben Natur hängen, und so wenig wir geneigt sind, verschollene Ketzernamen auf spätere Geistesrichtungen anzuwenden: so läßt sich von Zwingli der Vorwurf des Nestorianismus ebensowenig, als von Luther derjenige des Eutychianismus ganz abwenden". — Letzteres freilich ist irrig.

Ueber das Verhältniß dieser Lehre von der Person Christi zu dem Werk der Erlösung vgl. Schneckenburger: Zur kirchlichen Christologie 47: „Nicht das Thun und Leiden der menschlichen Natur des Gottmenschen, welche, wie die Lutheraner richtig die reformirte Ansicht bezeichnen, blos ministerialiter, nicht auctoritative mitwirkt, ist das Satisfaktorische, sondern das in jenem Thun und Leiden persönliche Einssein des Logos mit dem Thuenden und Leidenden, demgemäß nicht eigentlich die That und das Leiden, sondern das Inwohnen des Logos in dem handelnden und leidenden Subjecte. . . Die reformirte Doctrin faßt nur das Göttliche als den genugthuenden Faktor im Werke der Erlösung" u. s. w. — Auf Zwingli angewendet, scheint mir dieß ganz richtig. Bei späteren reformirten DD. z. B. Beza, Zanchius, Calvin findet sich diese Einseitigkeit, wenigstens so abstrakt, wie sie Schneckenburger darstellt, nicht. Vgl. Alexander Schweizer, die Glaubenslehre der reform. Kirche. Bd. II. S. 362. 364.

die wir auch bei Bullinger und später bei Beza und den Verfassern der admonitio Neostadiensis finden: Unio facit communia nomina. Naturae uni nequaquam est commune quod est alterius. — Communicationem idiomatum respectu naturarum non realem, sed verbalem esse. — Distinctae naturarum in uno Christo actiones — wovon später.

Da nun Zwingli von ihr aus gegen Luthers Abendmahlslehre argumentirte, so konnte es nicht fehlen, daß der Kampf über letztere zugleich zum christologischen wurde.

Die nächste und allgemeinste Folge dieses Zusammenhangs war, daß hier Luther das Dogma nicht von dem Akt der Menschwerdung und nicht von der geschichtlichen Lebensgestalt des Erlösers, sondern von der Gestalt des zur Rechten Gottes erhöheten Christus aus zu construiren sich gedrungen sah, denn eben dieß war der Punkt, dem die Gegner ihre Waffen entnehmen; erst von da aus geht er dann auf die unio hypostatica zurück. Der Unterschied der beiden Stände kam dabei kaum in Betracht. Die weitere Folge war, daß die Omnipräsenz Christi in den Vordergrund trat und zum Hauptgesichtspunkt der ganzen Betrachtungsweise wurde, weil sich darauf der ganze Streit concentrirte. An diesem Einen Moment entwickelt sich das ganze Dogma *).

Der Verlauf war dieser: Carlstadt und nach ihm Zwingli und Oecolampad argumentirten gegen Luthers Lehren von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl aus dem Sitzen zur Rechten Gottes im Himmel, in folgender Weise: Weil Christus im Himmel zur Rechten des Vaters sitzt, kann er seinem Leibe nach nicht im Sakrament auf Erden sein. Darauf antwortet Luther („daß die Worte das ist mein Leib noch feststehen"): Mit nichten; hat Christus die reale Gegenwart

*) In der Auslegung des 110. Psalms hebt dagegen Luther vorzugsweise das Moment der Allmacht hervor.

seines Leibes im Abendmahle verheißen, so muß er auch da sein, und mithin auch dasein können, trotzdem, daß er im Himmel ist. Das verbürgt sein Wort; das Eine kann kein Hinderniß für das Andere sein, weil Beides die Schrift bezeugt, und der Widerspruch, der darin für die Vernunft zu liegen scheint, darf uns nicht im mindesten abhalten, der Schrift Recht zu geben (47. 75 *). In der That liege auch kein wirklicher Widerspruch darin; denn die Rechte Gottes ist nicht ein sonderlicher Ort im Himmel, auf welchen Christus mit seinem leiblichen menschlichen Dasein beschränkt wäre — eine wahrhaft kindische Vorstellung, wie sie Luther nennt; er fragt, ob denn Christus dort auf einem güldenen Stuhle sitze, ob er spazieren gehe, mit den Engeln musicire, was er überhaupt dortselbst vornehme; sondern es ist „Gottes allmächtige Gewalt, welche zugleich nirgends sein kann und doch an allen Orten sein muß", d. h., welche göttlich-allgegenwärtig ist. „Nirgends kann sie an einigem Ort sein (spreche ich), denn wo sie irgend an etlichem Ort wäre, müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein, wie alles dasjenige, so an einem Ort ist, muß an demselbigen Ort beschlossen und abgemessen sein, also daß es dieweil an keinem andern Ort sein kann. Die göttliche Gewalt aber mag und kann nicht also beschlossen und abgemessen sein. Denn sie ist unbegreiflich und unmeßlich, außer und über alles, das da ist und sein kann. Wiederum, muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursach: denn Gott ists, der alle Ding schafft,

*) Vgl. Bek. v. Abendm. S. 200. Auf diesen Grund kommt Luther immer wieder zurück. Wer ihm darin nicht beistimmt, mit dem kann er nicht weiter streiten: „Wer Gottes Worten nicht will glauben, der darf von mir Nichts weiter fordern. — Summa Summarum, daß jene viel sagen: es reime sich nicht, darum sei es also, wollen wir eben so umwenden und das Widerspiel sagen: Gottes Wort ist wahr; darum muß dein Dünkel falsch sein".

wirkt und erhält, durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennet; denn er schickt keine Amtleut oder Engel aus, wenn er etwas schaffet oder erhält, sondern solchs alles ist seiner göttlichen Gewalt selbst eigen Werk. Soll ers aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein, und seine Creatur so wohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten. Darum muß er ja in einer jeglichen Creatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, selbst da sein, daß nicht Gegenwärtigers noch Innerlichers sein kann in allen Creaturen, denn Gott mit seiner Gewalt" (58. 61. 64).

Ist nun Christus zur Rechten Gottes, so ist er eo ipso allmächtig und allenthalben gegenwärtig, und zwar beides auch als Mensch; denn gerade als Mensch ist er zur Rechten Gottes erhöht, participirt also als Mensch an der göttlichen Seins- und Wirkungsweise, welche mit jenem Ausdruck bezeichnet wird, und kann demnach nicht nur im Abendmahl seinem Leibe nach zugegen sein, sondern ist es an allen Orten, im Himmel und auf Erden, so gewiß die Rechte Gottes allenthalben ist. (62. 65. 67. Bek. vom Abdm. S. 206). So beweist denn dieser Artikel nicht nur, daß die beiden Sätze, um die es sich handelt, einander nicht widersprechen, nicht nur, daß Christus, obwohl zur Rechten Gottes, dennoch mit seinem Leib und Blut im Abendmahl sein könne, seine Consequenz reicht noch weiter — sie reicht durchs ganze Leben Christi hindurch und bis auf den Anfang desselben zurück: „Was will nun hie werden? Es will das daraus werden: Wenn Christus im Abendmahl diese Worte (das ist mein Leib) gleich nie gesagt noch gesetzt hätte, so erzwingens doch diese Worte (Christus sitzt zur Rechten Gottes), daß sein Leib und Blut da möge sein, wie an allen andern Orten, und darf hier nicht einiger Transsubstantiation oder Verwandlung des Brodes in seinen Leib; kann dennoch wohl da sein, gleich wie die rechte Hand Gottes nicht darum muß in alle Dinge verwandelt werden, ob sie wohl da und

drinnen ist. Wie aber das zugehe, ist uns nicht zu wissen; wir sollens glauben, weil es die Schrift und Artikel des Glaubens so gewaltiglich bestätigen" (Daß die Worte u. s. w. 65).

Was also die Schrift vom Sitzen zur Rechten sagt, das wendet Luther unmittelbar auf das Verhältniß des Menschlichen und Göttlichen in Christo überhaupt an, unangesehen des Unterschiedes zwischen seinem gegenwärtigen Sein im Himmel und seinem zeitlichen Wandel auf Erden (63 ff.). Denn — das ist der innere Zusammenhang seiner Argumentationsweise — die Auferstehung und Verklärung Christi, worauf sich sowohl jenes Psalmwort 110 als die neutestamentlichen Stellen Matth. 11, 27. 28, 18. Hebr. 1, 13. Ephes. 1, 20 ff. 4, 7. 10. 1. Pet. 3, 22 zunächst beziehen, hat dieses Verhältniß nicht erst begründet, es ist schon mit der Menschwerdung gegeben, und durch die Auferstehung nur nach außen hin geoffenbart und in die Erscheinung getreten, wie denn der Menschensohn auch schon Joh. 3, 13 ein leibliches Sein im Himmel und auf Erden von sich aussagt, obgleich er noch auf Erden ging: „Denn er ist durch seine Verklärung nicht eine andere Person worden, sondern wie vorhin, so auch hernach allenthalben gegenwärtig" (67). Vermöge dieser Auffassung, die den meisten älteren lutherischen Christologen gemeinsam ist, wird daher aus dem „Sitzen zur Rechten" immer sogleich das an sich seiende Verhältniß beider Naturen erläutert, nicht selten die unio hypostatica selbst bewiesen, während aus dieser hinwiederum die Allmacht und Allenthalbenheit der menschlichen Natur erschlossen wird. Beiderlei Argumentationsweisen gehen bei Luther häufig in einander über und sind ihm eigentlich nur zwei verschiedene Ausdrucksweisen für denselben Gedanken. In dem „Bekenntniß vom Abendmahl", worin er seine Lehre weiter darlegt, geht er daher lieber von dem letzteren Punkte, von der persönlichen Union, aus und entwickelt aus ihr das Dogma in der oben §. 41 dargelegten Weise nach seinen beiden Seiten unter erneuter Hervorhebung der Allgegenwart Christi.

Bleiben wir hier vor der Hand stehen. Wenn Luther in dem Bisherigen offenbar mehr bewiesen hat, als für seinen nächsten Zweck nothwendig war, so haben wir daran nur eine Bestätigung dafür, daß er aus einer bereits in ihm vorhandenen christologischen Anschauung heraus über das Sakrament redet. Der innerste Kern dieser Anschauung aber ist, (wie wir S. 191 sagten) der Gedanke, daß Christus, wo er zugegen ist, es ganz und ungetheilt ist. Schon im Sermon liegt dieser Gedanke zu Grunde. Es ist immer der „einige wahrhaftige Christus", der zur Rechten Gottes im Himmel und auf Erden allerwärts zugegen ist; und diese Gegenwart ist, weil des ganzen Christus, immer zugleich leibliche Gegenwart (29, 338. 30, 61. 88, vgl. 46, 217). Das versteht sich für Luther von selbst; so unzertrennlich ihm Göttliches und Menschliches in der Person Christi verbunden ist, eben so unzertrennlich Menschheit und Leiblichkeit. Der Leib gehört wesentlich zum Begriff des Menschen, ein Mensch ohne Leib, eine wahrhaft menschliche Gegenwart, die nicht zugleich leibliche wäre, gibt es für Luthern gar nicht. Daher schließt er nicht etwa so: Weil Christus als Mensch allenthalben ist, muß er auch dem Leibe nach allenthalben sein, sondern das Erstere schließt ihm selbstverständlich auch das Letztere in sich. Beide Sätze besagen ihm dasselbe. Darauf beruht seine ganze Argumentation, vgl. z. B. 65. 88.

Ob nun diese illokale Gegenwart Christi nach der Menschheit an sich (d. h. abgesehen von ihrer Selbstbezeugung) als ein reines Seinsverhältniß oder als lebendige und wirksame zu denken sei, darüber spricht sich Luther nicht näher aus; ich glaube, er würde die Frage selbst, in dieser Abstraction gefaßt, als ein Mißverständniß seiner Ansicht bezeichnet haben; denn in der That kann man nach ihm gar nicht so fragen. Nämlich jene Theilnahme der Menschheit Christi an der göttlichen Allgegenwart fällt nach Luther ganz zusammen mit ihrer Theilnahme an der Weltregierung: „soll er Macht haben und regieren, so muß er freilich

auch da sein gegenwärtig und wesentlich durch die rechte Hand Gottes, die allenthalben ist" (Daß die Worte 65. 58); sie darf also nie als otiosa oder quiescens gedacht werden. Kraft dieser allgemeinen und sich überall gleichen Gegenwart Christi nach der Menschheit (= nach dem Leibe), vermöge deren er „über alle Kreaturen und in allen und außer aller Kreatur ist", und vermöge deren man eben so wohl sagen kann, „daß sie nirgend wo, als daß sie allenthalben sei" *) — kann sich nun freilich Christus auch mittheilen wie und wo er will; aber letzteres ist mit jener noch nicht nothwendig gegeben. Deshalb weil Christus mich gegenwärtig hat, habe ich ihn noch keineswegs, sondern seine Selbstmittheilung an mich geschieht nur da, wo ers in seinem Worte verheißen hat, und nur durch die Mittel, an die er seine Gegenwart für uns gebunden hat. Dieß gilt, wie von der göttlichen so auch von dieser göttlich-menschlichen Gegenwart: „Es ist ein Unterschied zwischen seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen", gleich wie man den Glanz der Sonne auch nicht fassen kann, obwohl sie allenthalben da ist. „Warum das? Darum, daß ein anderes ist, wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und spricht: hie sollst du mich finden. Wenn du nun das Wort hast, so kannst du ihn gewißlich greifen und haben, und sagen: Hie hab ich dich, wie du gesagt hast" (a. a. O. 69, Sermon 338). Christi Selbstmittheilung ist also ans Wort gebunden, und vermittelt sich durchs Wort und Sakrament. Und zwar ist es beide Male der ganze Christus, der sich denen, die jene Mittel recht gebrauchen, mittheilt: „er läßet sich nicht stücklich zertheilen". Daher sagt Luther: „Wenn du recht glaubest, daß dein Herz das Wort fasset und die Stimme drinen haftet, so sage mir, was hast du im

*) Sobald man freilich hier an eine lokale Gegenwart, oder an eine substanzielle Ausdehnung denkt, hat man sich das Verständniß Luthers von vorn herein verschlossen. —

Herzen? da mußt du sagen, du habest den wahrhaftigen Christum, nicht daß er also drinnen sitze, als einer auf einem Stuhl sitzt, sondern wie er ist zur Rechten des Vaters . . . Wo er ist (im Himmel, zur Rechten des Vaters), da bist auch du: so wohnet und sitzet er in deinem Herzen (Joh. 17, 23), dennoch fällt er nicht von der Rechten Gottes". Und so ist er in allen Gläubigen zumal, „also daß jedes Christenherz denselbigen ganzen Christus hat. „Wie das zugeht, kannst du nicht wissen, dein Herz fühlet ihn aber wohl, daß er gewißlich da ist durch die Erfahrung des Glaubens. Aber jene (die Gegner) sehen der Dinge keines wie groß es ist, daß Christus also im Herzen wohnet und sich theilet in eines jeglichen Herz ganz und gar und wird durchs Wort ausgebreitet. Wer nun solches glauben kann, dem ist das auch nicht schwer zu glauben, daß sein Leib und Blut im Sakrament sei" (Serm. 334—335). Das eine ist ein eben so hohes Mysterium als das andere. Und gerade darin hat der Widerspruch gegen das Sakrament seinen Hauptgrund, daß man diese durchs Wort sich vermittelnde Gegenwart Christi nicht versteht (337). Aber die Art, wie er sich beide Male mittheilt, ist eine verschiedene; dort geschieht es durch die Stimme und durch den Geist, hier gibt er uns auch seinen Leib zur Speise (29, 293 ff. 30, 72 *).

Es ist ohne weiteres klar, daß Luther bei all diesen Aussagen zunächst den lebendigen erhöheten Gottmenschen im Auge hat, aber der Unterschied zwischen diesem seinem gegenwärtigen und seinem geschichtlichen Lebensstande kommt dabei noch gar nicht in Betracht, weil es sich am Anfang des Sakramentsstreites nicht darum

---

*) Eben dieß ist es, was auch J. Müller in dem Program: Lutheri et Calvini sententiae de sana coena inter se comparatae 1853 S. 27 verkannt hat. Der Widerspruch, in den er Luther mit sich selbst gerathen läßt, besteht in der That nicht.

handelte. Vorausgesetzt wird jedoch dabei von ihm immer, daß, was von dem einen gilt, auch von dem andern gelte, weil ihm das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo, auf das er die Allgegenwart desselben gründet, schon mit der persönlichen Einigung gegeben war. Es ist daher nicht eine neue Argumentationsweise *), es ist vielmehr nur das Zurückgehen auf den Grund seiner Anschauung, wenn Luther in dem großen Bekenntniß sich vorzugsweise auf die Menschwerdung beruft. Aus der Auferstehung und Erhöhung hat er die Gegenwart Christi weder in den letztgenannten noch in den vorhergehenden Schriften abgeleitet. Sagt er doch in der Schrift: Daß die Worte u. s. w., ausdrücklich, sie sei schon von der Conception an vorhanden, „denn keine Ursach ist, warum Er sollte in der Jungfrauen Leib und nicht an allen Enden also sein mögen" (63), beruft er sich doch dort auf Kol. 2, 9 und auf die Incarnation (62), und so noch deutlicher durch das ganze „Bekenntniß" hindurch. Da widerlegt er gerade daraus, daß Christus noch auf Erden das Nachtmahl eingesetzt, die Gründe, welche die Gegner von dem Sitzen zur Rechten gegen die Allenthalbenheit des Herrn hergenommen haben: „Zum andern kann das Niemand leugnen, daß Christus das erste Abendmahl hielt, da er in der Welt war, ehe denn er zum Vater ging. So sage mir, wie mag der Geist mit Ernst sagen, die Sprüche, so vom Gange Christi zum Vater reden, seien wider den Text im Abendmahl? so er doch muß bekennen, daß derselbigen Sprüche noch keiner erfüllet war, und Christus nicht droben im Himmel saß. Wenn Christus vom Himmel nach der Auffahrt hätte das Abendmahl eingesetzt, so hätten die Schwärmer ihren Schein; aber nun thut Christus eben, als sollt er sagen: Es werden Schwärmer kommen, die vorgeben, mein Abendmahl sei wider die Sprüche, die von mir sagen, wie ich zum Vater gehe und nicht mehr in

---

*) Wie Plank, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, Bd. 2. S. 499 ff. meint.

der Welt bin. Darum will ich zuvor kommen und mein Abendmahl einsetzen, weil ich noch in der Welt bin und auf Erden, auf daß sie, ehe sie sich versehen, als die öffentlichen Lügener, in ihren eigen Worten ergriffen werden, und ihr meine lieben Kinder gestärket werdet im rechten Glauben" 197. Vgl. 199: „Kann Christi Leib über Tisch sitzen und dennoch im Brod sein, so kann er auch im Himmel sein und wo er will sein, und dennoch im Brod sein"; eben so 200 und 211. 277. Ich wollte diesen Punkt sogleich hier erörtern, weil er neuerdings vielfach verkannt worden ist*).

Aber gerade hier — und damit kommen wir zu einer weitern Bestimmung, die erst im großen Bekenntniß klar wird — ge-

---

*) Selbst Dieckhoff S. 133 scheint mir hierin zu irren. Allerdings kommen in den Predigten und exegetischen Erörterungen Luthers Stellen vor, in denen er die Herrlichkeit Christi von der Auferstehung herleitet, wie wir denn oben S. 253. 255. 259. 265 mehrere dergleichen angeführt haben; allein in den eigentlich lehrhaften Schriften, auch in der von den Concilien, erklärt er sich immer wie wir so eben zeigten. — In der Auslegung der Psalmen 8 und 110 verfährt er so, daß er Christo die Herrlichkeit, die gottgleiche Macht zunächst durch die Himmelfahrt mitgetheilt werden läßt; daraus erweist er dann, daß Christus nicht ein bloser Mensch, sondern desselbigen göttlichen Wesens und gleicher Majestät wie Gott sei. Aber, setzt er hinzu, „durch das Sitzen zur Rechten gibt er ihm die Gottheit nicht, sondern verklärt dieselbe, — daß es offenbart und verklärt wird, daß er Gott und Herr ist", vgl. Bd. 39, 55. 40, 49 ff. Hier tritt also die Manifestation des bereits vorhandenen Verhältnisses ein — und so widersprechen diese Stellen den doktrinellen Ausführungen nicht. Doch läßt sich nicht verkennen, daß ihnen eine tiefere Unterscheidung der beiden Stände Christi zu Grunde liegt, wie sie sich in den Schriften der letztern Art nicht findet — und das ist die Seite, an welche sich unsere eigene Fassung anschließt. Vgl. S. 207.

rade hier traten nun Luthern auch die größten Schwierigkeiten entgegen. Die Schweizer hatten den Einwand erhoben: durch diese Lehre werde die Gottheit in die Menschheit eingefaßt und verändert, die Menschheit über die ihr natürliche Grenze ausgedehnt, daß sie als weit und unendlich sei, wie die Gottheit, damit aber geradezu in ihrer Eigenthümlichkeit aufgehoben oder in die unendliche Gottheit verwandelt. Ein unendlicher, ein allgegenwärtiger Leib sei ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit, ein Unding, weil der Natur des Leibes schlechthin zuwider *); die Vorstellung, daß Christus, während er leiblich auf Erden wandelte, zugleich dem Leibe nach im Himmel sei, vernichte die Wahrheit seines ganzen irdisch-menschlichen Lebens. Es sind dieß dieselben Bedenken, die man auch späterhin fortwährend wiederholt hat, und wir haben schon früher ihr Gewicht gewürdigt.

Wie löst nun Luther die Schwierigkeit? Es war ihm nie in den Sinn gekommen, die volle Wahrheit der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens Christi zu läugnen; er denkt auch jetzt nicht daran sie zu beeinträchtigen, — war sie ihm doch theoretisch wie praktisch gleich wichtig. Auch die Realität und lokale Beschränktheit des natürlichen Leibes Christi steht ihm fest. Er erkennt es an, „daß Christus auf Erden leiblich ging, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe, wie er auch nach der Auferstehung that. Ist doch die Welt an ihr selbst nicht infinitum oder unendlich, wie sollte denn folgen, daß Christi Leib unendlich sei, so er allenthalben wäre"? **). Davon durfte und wollte also Luther nichts aufgeben. Aber andrerseits konnte er auch von seinem christologischen Grundgedanken nichts nachlassen, denn weicht er auch nur um einen Fuß breit davon zurück, gibt er von

*) So Zwingli in der Gegenschrift: daß diese Worte u. s. w. bei Walch Bd. XX. 1408. 1491. 1502 ff. Ausführlicher in der spätern Schrift: Antwort auf Lutheri Bek. v. Abendm.

**) Vgl. oben S. 38.

der unzertrennlichen persönlichen Einheit auch nur das Geringste auf, „setzt er die Gottheit irgendwo hin, da die Menschheit nicht sei", so verliert sofort die Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl objektiv an ihrem Halt; die Schriftlehre von dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes fällt dahin, und die Zwinglische Allöosis mit ihren destruktiven Tendenzen bricht herein. Sie ist um jeden Preis abzuwehren. Denn einmal zerreißt sie die Einheit der Person; „wo die Allöosis soll bestehen, wie sie Zwingli führt, so wird Christus zwo Personen sein müssen, eine göttliche und eine menschliche, weil er die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur zeucht und aller Dinge von der Gottheit wendet; denn wo die Werke zertheilt und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennet werden; denn die Person ists, die Alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andere nach jener" (206). „Also kannst du auch nicht die Gottheit von der Menschheit abschälen und sie etwa (irgendwo) hinsetzen, da die Gottheit nicht mit sei; denn damit würdest du die Person zertrennen und die Menschheit zur Hülsen machen, ja zum Stock, den die Gottheit auszöge, darnach die Stätte oder der Raum wäre" u. s. w. (211. 212 *). Ferner zerstört diese Allöosis durch die ihr inhärirende Annahme, daß nur die Menschheit gelitten habe, die ganze Bedeutung des Erlösungswerkes: „Dahin führt ihn (den Zwingli) sein Dünkel, daß er die Person Christi zertrennet, und läßt uns keinen andern Christum bleiben, denn einen lautern Menschen, der für uns gestorben und uns erlöset habe. Welches christliche Herz kann doch solches hören oder leiden?" Ist doch damit der ganze christliche Glaube vernichtet und aller Welt Seligkeit allerdinge weggenommen. „Denn wer allein durch Menschheit erlöset ist, der ist freilich noch nicht erlöset, wird auch nimmermehr erlöset" (225). „Darum hüt dich, sag ich, für der Allöosis, sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zu-

---

*) Hier folgen die oben S. 195 angeführten Stellen.

lezt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christ sein, nämlich daß Christus hinfort nicht mehr sei, noch thue mit seinem Leiden und Leben, denn ein ander schlechter Heilige. Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands. Summa, es ist unsäglich, was der „Teufel mit der Alloosi sucht" (203). Sie ist eine Erdichtung der Vernunft, eine Häresie, welche die schriftgemäße Christologie zerstört (203. 225). — Also auch nach dieser Seite hin kann und will Luther Nichts nachgeben, troz der Schwierigkeit, die ihm entgegentritt. Und in der That war er auch der Mann nicht, der vor einer Schwierigkeit gewichen wäre, wo er einmal seines Glaubens aus dem Wort gewiß geworden war. Wie löst er sie aber?

Man konnte vielleicht auf den Unterschied der Stände zurückgehen und von da aus eine Vermittlung versuchen, indessen lag ihm dieser Weg hier zu fern, weil seine ganze Entwicklung der Christologie im Zusammenhang mit der Abendmahlslehre stand. So blieb denn nur eines übrig, die Annahme einer zwiefachen Seinsweise der menschlichen, mit der göttlichen persönlich geeinten, Natur, einer natürlichen und einer übernatürlichen, einer sichtbaren und unsichtbaren Seinsweise — einer in der andern. Dieß folgte mit Nothwendigkeit aus den Prämissen. Denn wenn die Menschheit Christi einerseits in räumlich-natürlicher Beschränktheit existirt und andrerseits kraft der persönlichen Vereinigung mit der Gottheit an deren Allgegenwärtigkeit und Allmächtigkeit participirt, so muß es außer und über ihrer irdisch-beschränkten Daseinsform noch eine andere freiere Weise der Existenz für sie geben (201. 210). Zunächst beruft sich Luther dafür auf Gottes Wort, Gottes Allmacht und Weisheit: Wer will seiner Macht Ziel und Maß setzen, wer darf, was ihr möglich ist oder nicht, nach unsern beschränkten Gedanken bemessen? — „Wie sollte seine Allmacht nicht mehr Weisen zu sein haben können?" Um aber die-

ses Mysterium einigermassen zu erläutern — denn nichts anderes als ein Versuch dazu will alles Weitere sein — zeigt Luther an einer Reihe von Beispielen aus der Natur, wie in der That ein Körper zugleich an vielen Orten sein könne und sei. Dabei erinnert er dann an die Lehren der Scholastiker von einer dreifachen Seinsweise *): „Ein Ding kann localiter, definitive und repletive an einem Orte sein. Localiter oder circumscriptive ist ein Ding an einem Orte, wenn Ort und Körper sich mit einander reimen, treffen und messen, wie der Wein im Fasse nicht mehr Raum einnimmt, noch das Faß Raum gibt, denn so viel des Weines ist. Definitive, unbegreiflich, wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Orte ist, und sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raums etwa wenig Raums einnehmen". So kann ein Engel oder Geist in einem ganzen Hause oder auch in einer Nußschale sein. So stacken in dem Besessenen Mark. 5 eine ganze Legion, also an sechstausend Teufel. Ein Ding ist an Oertern repletive, übernatürlich, d. i., wenn Etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, alle Orte füllet und doch von keinem Orte abgemessen und begriffen wird, nach dem Raum des Ortes, da es ist. Diese Weise kommt allein Gott zu Jer. 23, 23 (209). Diese dreifache Weise zu sein war nun dem Leibe Christi möglich. Die erste hatte er auf Erden, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe. Die zweite hat er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thür kam und im Brot und Wein

---

*) Rettberg hat in Studien und Krit. 1839 Heft 1 nachgewiesen, daß sich diese Unterscheidungen, so wie ein guter Theil der von Luther gebrauchten Gleichnisse bei Occam findet. Aber sie sind dort anders angewendet als von Luther; auch irrt Rettberg, wenn er darin den eigentlichen Kern seiner Beweisführung erblickt. Dieser ruht vielmehr auf dem persönlichen Verhältniß beider Naturen. Vgl. übrigens die Beilagen zu diesem Theil der Christologie.

im Abendmahle. Die dritte göttliche und himmlische Weise kommt Christo zu, da er mit Gott eine Person ist" (209. 216). Indessen kommt es hier eigentlich nur auf die letztere an *).

Das ist jene göttliche Seinsweise, deren schon die früheren Schriften ausführlich gedenken (29, 337. 30, 58—60. Bek. v. Abendm. 221); eine Gegenwart, vermöge deren man nicht nur sagen kann, daß Gott allen Dingen gegenwärtig sei, sondern auch, daß sie ihm gegenwärtig sind (210. 216) **). An dieser göttlichen Seinsweise hat nun auch die menschliche Natur Christi vermöge der persönlichen Einheit mit der Gottheit Theil (211). „Wollen wir Christen sein und recht von Christo denken, so müs-

*) Die zweite hat ihre Bedeutung speciell für die Gegenwart Christi im Abendmahl; sie soll zeigen, daß er, auch wenn er wie die Gegner wollen, im Himmel an einem sonderlichen Ort wäre, dennoch seinem Leibe nach auch im Sakrament zugegen sein könnte. 220. Hieher gehören deßhalb die Gleichnisse S. 218 ff. vom Krystall, von der Sonne, die sich im Wasser spiegelt, von dem Auge, der Stimme u. s. w. Vgl. 273. Uebrigens denkt auch hiebei Luther nicht an eine durch die Auferstehung erst ermöglichte Beschaffenheit des Leibes Christi; denn zwar wird diese Weise zu sein den Heiligen künftig zu Theil werden, aber Christus konnte sie seinem Leibe geben, sobald er wollte. „Er hat sie gebraucht im Nachtmahl, und, wie man glaubt, da er von seiner Mutter geboren war" u. s. w. S. 215. 216.

**) Offenbar hat hier Luther die Definition der Allgegenwart im Auge, wie sie Augustin. d. div. quaest. 20 gibt: Nullo contentus loco, sed in se ipse ubique totus; und Hilarius de Trin. I: Deus totus ipse intra et extra se omnia continet, ut neque infinitus absit a cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non insint. Der scholastische Ausdruck repletive drückt Luthers Anschauung nicht völlig aus, wie seine eigene Erklärung zeigt. Er erinnert, wenigstens dem Wortlaut nach, an eine substanzielle Raumerfüllung, die Luther entschieden abweist.

sen wir also von ihm denken, daß die Gottheit sei außer und über allen Kreaturen; zum andern müssen wir denken, da die Menschheit, wiewohl sie eine Creatur ist, aber weil sie also an Gott klebt, daß sie Eine Person mit der Gottheit ist, so muß sie auch höher, höher, über und außer allen Creaturen sein, doch unter Gott alleine. Hier kommen wir also mit Christo außer allen Kreaturen beide nach der Menschheit und Gottheit, da sind wir in einem andern Lande mit der Menschheit, denn da sie auf Erden ging, nämlich außer und über allen Kreaturen, blos in der Gottheit" (223). — Die natürliche Beschränktheit, die räumliche Umschriebenheit des Leibes wird dadurch keineswegs aufgehoben, es wird keine lokale Ausdehnung, keine materielle Expansion der Menschheit gelehrt, so wenig als eine Einschränkung (Umzäunung) der Gottheit durch die Menschheit: die Artikel von der Menschwerdung, von dem Wandeln Christi auf Erden, von der Auferstehung bleiben unangetastet stehen; denn diese Seinsweise ist eben eine illokale, welche gerade deßhalb die lokale nicht alterirt. Man muß sich nur nicht so „grobe, fette, dicke Gedanken" darüber machen, wie die Gegner thun, man darf sie nur nicht so denken, wie „Stroh einen Sack erfüllt", sondern gotteswürdig, übernatürlich, obwohl immer real. Denn kann Christus schon nach der zweiten Weise frei-gegenwärtig sein, wie vielmehr wird er nach dieser hohen dritten Weise in allen Kreaturen wunderlicher sein, daß sie ihn nicht messen, noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie vor sich hat gegenwärtig, misset und begreift? Denn du mußt dieß Wesen Christi, so er mit Gott Eine Person ist, gar weit, weit außer den Kreaturen setzen, so weit als Gott draußen ist; und wiederum so tief und nahe in alle Kreatur, als Gott drinnen ist; denn er ist eine unzertrennte Person mit Gott. Wo Gott ist, da muß er auch sein, oder unser Glaube ist falsch". — Vgl. 213. 215. 217. 220. 273 ff. Und dieß Verhältniß besteht von dem Moment der Conception an, wie fortan, so schon

im Mutterleibe, eben weil es durch die Menschwerdung begründet ist. (226. 277).

Von dieser Anschauung aus erklärt nun Luther auch die betreffenden Stellen wie Joh. 3, 13 und 1, 18. Wenn es hier heißt, der Menschensohn ist im Himmel, so ist damit eben jenes tief innerliche Sein der Menschheit in Gott gemeint, „denn was in Gott und für Gott ist, das ist im Himmel“. Sind doch selbst wir Christen, sofern wir an Christum glauben, obwohl sterblich auf Erden, doch allbereits im Himmel, weil in Gott; wandeln wir doch indem hier unten, zugleich schon droben; ja trägt nicht der Christ auf Erden schon das Himmelreich und die ganze Realität der jenseitigen Welt in sich, weil er in Gott lebt, dessen das Alles ist; wie sollte dieß nicht in viel höherem Maße von Christo gelten? „Wie wenn ich spräche, daß nicht allein Christus im Himmel war, da er auf Erden ging, sondern auch die Apostel und wir allesammt, so wir auf Erden sterblich sind, so fern wir an Christum glauben?“ (227, vgl. 277. 279).

Diese zwiefache Seinsweise des Herrn ist also der Punkt, bei welchem Luther in der Entwicklung der Christologie anlangt. Er faßt seine Gründe dafür selbst in folgenden Worten zusammen: „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stücke, sind diese. Der erst ist dieser Artikel unsers Glaubens: Jesus Christus ist wesentlich natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennet und ungetheilet. Der ander, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist. Der dritte, daß Gottes Wort nicht falsch ist oder Lügen. Der vierte, daß Gott mancherlei Weise hat und weiß etwa an einem Ort zu sein, und nicht allein die einige, da die Schwärmer von gaukeln, welche die Philosophi localem nennen“ (207).

Erst etwas später hat er seine Lehre in die Formel communicatio idiomatum gekleidet, damit aber an ihrem wesentlichen Inhalt nichts geändert (s. oben S. 197 ff.); und in dieser Form hat er sie unverändert festgehalten. Ueber letzteren Punkt hat man

zwar lange und viel gestritten. Schon Hospinian in der Concordia disc. p. 172 behauptete, Luther habe die Lehre von der Omnipräsenz später wieder fallen lassen, und darin stimmt ihm Planck a. a. O. Bd. 6, 787 bei, mit der lächerlichen Bemerkung, „bereits im großen Bekenntniß wurde es bemerklich, daß er sie nicht benützt zu haben wünsche". Der Sachverhalt ist jedoch einfach der: Luther hat später mehrmals erklärt, daß die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl nicht abhängig sei von der Frage nach dem „Allenthalbensein", sondern ihren sichern und völlig ausreichenden Grund in den Einsetzungsworten habe — und damit hat er nichts gesagt, als was er vor und während des Sakramentsstreites oft genug wiederholt hatte. Aber von seiner Christologie, zu welcher die Allenthalbenheit der Menschheit Christi ein integrirendes Moment bildete, hat er damit auch nicht das mindeste aufgegeben. Er hat sie ausführlich in der Lehrschrift von den Concilien 1530 und später in Schriften von J. 1536—40 vielfach ausgesprochen, vgl. Bd. 45, 317. 46, 13 ff. 316. 364 ff. Bd. 47, 175—199, ebend. 295. 296 — und zwar in so reicher Fülle unter Hervorhebung der praktischen Momente, daß ich mich nur ungern weiterer Mittheilungen daraus enthalte. Namentlich sehen wir ihn hier aufs neue die Realität der Menschheit und deren Bedeutung für die Erlösung, die Wahrheit des natürlich-menschlichen Lebens und Leidens Christi, aber eben so auch den alten Grundgedanken der völligen und lebendigen Personeinheit betonen. Wo Christus ist, da ist er ganz; was der Mensch Christus thut und leidet, das thut und leidet Gott u. s. w. Und wenn er hier auch keinen Anlaß hatte, die sogenannte Ubiquität besonders zu besprechen, so bleibt er doch auch jetzt noch bei seiner Erklärung von Joh. 3, 13 und verwahrt sich gegen jede Ansicht, welche die Gottheit Christi irgendwo ohne seine Menschheit sein oder wirken lassen will *). Nur den Unterschied gewahre ich, daß er in diesen spä-

*) Uebrigens hat das Richtige schon Hutter in der Concord. conc.

teren Schriften neben der Einheit der Person auch den Unterschied der Naturen, den er nie hatte leugnen wollen, mehr hervorhebt, und daß er die Gegenwart der Menschheit Christi in der ganzen Welt nicht weiter urgirt, sondern sich auf das praktisch Wichtige beschränkt: auf die Gegenwart in der Kirche, in den Gnadenmitteln, in Wort und Sakrament.

Uebersehen wir noch einmal den ganzen Verlauf der dargelegten Verhandlungen, so können wir Luthers Glaubenskraft und Kühnheit die vollste Anerkennung nicht versagen. Er hält den Grundgedanken seiner Christologie unerschütterlich fest und läßt sich von der Consequenz desselben muthig vorwärts treiben — denn jeder Schritt rückwärts, das ist ihm klar, führt zu den destructivsten Consequenzen. Der Dualismus zwischen beiden Naturen ist überwunden. Aber es fragt sich, ob er nun nicht in die menschliche hineingetragen ist? Jedenfalls hat der Gedanke einer zwiefachen Seinsweise derselben seine großen Schwierigkeiten, besonders in der Anwendung auf den irdischen Lebensstand des Erlösers und auf den Unterschied desselben von dem Stand der Erhöhung.

Das Dogma konnte daher hier noch nicht stehen bleiben, um so weniger, als sich gerade auf den letzten Punkt die fortgesetzten Angriffe der Reformirten und bald auch der Katholiken, insbesondere der Jesuiten, richteten, es mußte aufs neue in die Bewegung eingehen, um sich vollends durchzuarbeiten, und dabei mußte es sich dann auch herausstellen, ob und wie weit die lutherische Kirche als solche die von ihrem Stifter aufgestellte Form der Christologie sich aneignen werde. Denn zum Symbol war sie zu Lebzeiten desselben noch nicht geworden, obwohl ihre Grundgedanken im Zusammenhang mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben und vom Abendmahl bereits tief in das Leben der Kirche eingedrungen waren.

Johann Brenz und Martin Chemnitz.

Die Bewegung, um die es sich handelt, setzte sich nach Luthers Tod in zwei Richtungen fort, deren eine in die schwäbische, die andere in die sächsische Kirche fällt, und die dann beide in der Concordienformel zur Einheit Eines Bekenntnisses zusammengehen. Die schwäbische Kirche ging voran, an ihrer Spitze der treffliche Joh. Brenz, der treue Mitarbeiter Luthers; Mart. Chemnitz, der große Schüler Luthers und Melanchthons, ist wenn auch nicht der alleinige, doch der bedeutendste Vertreter der etwas später in Niedersachsen beginnenden Bewegung.

Beide gehen von dem lutherischen Begriff des Gottmenschen aus: Deus est homo et homo est Deus; totus Deus est homo et totus homo est Deus, und begründen ihn wie Luther von der unio hypostatica aus; beide legen auf die Totalität, Innigkeit und Unzertrennlichkeit der persönlichen Vereinigung das Hauptgewicht, beide lehren die communicatio naturarum und die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart an die menschliche Natur. Beide wollen das Dogma näher entwickeln, und gehen darin über Luther hinaus, daß sie den Unterschied der Stände mehr als er berücksichtigen, und die Schwierigkeit, welche aus seiner Anschauung, insbesondere für den irdischen Lebensstand Christi erwächst, zu lösen versuchen; beide aber weichen in der Art, wie sie dieß thun, selbst wieder von einander ab.

Johann Brenz hatte schon im Jahr 1525 die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gegen Decolampad vertheidigt und dabei die Allgegenwart des Leibes, wenn auch nicht bestimmt ausgesprochen, doch vorausgesetzt. Denn die Gegenwärtigkeit der geistlichen Welt, die er im Syngramma lehrte, schloß ihm die des Leibes Christi mit ein *). In seinen exege-

*) Vgl. die gründliche Würdigung dieser schwierigen Schrift bei Dieck-

tischen Arbeiten aus den Jahren 1533 und in dem großen Katechismus vom Jahr 1551 läßt er sich näher darauf ein. Vortrefflich sind hier die Grundlagen der Christologie vom praktischen Gesichtspunkt aus entwickelt; von dem Sitzen zur Rechten Gottes aber heißt es, wie bei Luther: „Man soll nicht denken, daß sich Christus der Sohn Gottes dazumal erst zur Rechten seines Vaters gesetzt habe, als er gen Himmel aufgefahren ist. Denn seiner Gottheit nach hat er alle Zeit von Ewigkeit her zur Rechten des Vaters gesessen, weil er mit ihm gleiches Wesens und gleicher Majestät ist. Allein seiner Menschheit nach hat er sich wohl in Wahrheit zur Rechten des Vaters gesetzt, sobald als das Wort Fleisch geworden ist. Denn es ist Eine Person, Gott und Mensch; aber in Enthüllung und Verklärung wird es ihm nicht eher beigelegt, als bis er von den Todten wieder aufgestanden und aufgefahren ist gen Himmel". „Wenn man von Christo sagt, er sitze zur Rechten Gottes, so ist dies so zu verstehen, daß Christus, der Sohn Gottes, der Mensch geworden ist, im Himmel in gleicher Macht und Herrlichkeit mit Gott seinem Vater regiere *)". Schon damit ist der Grundgedanke der Brenz'schen Christologie: die Majestät des Menschen Jesus Christus, ausgesprochen. Durch den Katechismus wurde sie zum Gemeingut des schwäbischen Volkes; symbolische Geltung aber erhielt sie hier zuerst durch das „Bekenntniß und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstenthum Würtemberg von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibes

---

hoff a. a. O. S. 620; über das Geschichtliche s. Hartmann und Jäger: Johann Brenz 1840. Bd. I. 141 ff. Bd. II. 370 ff., wo die Abendmahlslehre und Christologie des schwäbischen Reformators ganz richtig dargestellt ist.

*) Katechismus erläutert von J. Brenz, nach dem lat. Orginal bearbeitet von F. A. Schütz, 1852; s. S. 116; vgl. 107. 109. Die St. Phil. 2 wird hier unter den Beweisstellen für die Menschwerdung angeführt.

und Blutes Jesu Christi im heiligen Nachtmahl", 1559, eine Schrift, die mit dem Sieg des Calvinismus in der Pfalz zusammenfällt, und, Namens einer Synode von Brenz verfaßt, der Ausdruck für die Ueberzeugung der gesammten würtembergischen Geistlichkeit war*). Sie galt forthin als verpflichtendes Symbol. „Durch dieses Bekenntniß hatte die würtembergische Kirche ihren entschiedenen Willen erklärt, bei der reinen lutherischen Lehre stehen zu bleiben und sich nicht an die vermittelnde Formel der Wittenberger Theologen, die sich in der Hauptlehre zu Calvin hinneigten, anzuschließen" **). Es gedenkt der Christologie allerdings nur im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl, aber so, daß es ihre Gründzüge bestimmt genug bezeichnet: „Derhalben (Ephes. 4, 10) halten wir nicht, daß die menschliche Natur Christi durch die Himmelfahrt ausgedehnt oder seine Glieder auf eine grobe fleischliche Weise ausgespannet, sondern wir erklären hiemit die Majestät und Herrlichkeit des Menschen Christi, welcher zu der Rechten Gottes gesetzt ***), nicht allein mit seiner Gott-

*) Es steht in Pfaff's Acta et scr. publ. eccl. Wirt. pag. 334. Den Anlaß dazu gab die Hinneigung des Würtemb. Predigers Hagen zum Calvinismus. Aus den Censuren, die man darüber bei allen Superintendenten des Herzogthums einholte, ersah man, daß sie sämmtlich entschieden lutherisch gesinnt waren: omnium et singulorum pium consensum in veritatis doctrina. Auch aus andern Anzeigen ist es klar, daß damals die lutherische Lehre vom Abendm. und von der Person Christi in Würtemberg bereits allgemein anerkannt war — also schon vor dem Ausbruch des Kampfs mit den Heidelberger Theologen. Daher sehen wir auch in den weitern Verhandlungen nicht nur die theol. Fakultät, sondern die ganze Landesgeistlichkeit völlig mit Brenz einig. Er ist nur der Stimmführer.

**) Vgl. Hartmann und Jäger a. a. O. 2, 381.

***) Was hier in dem Sinn, in welchem es der Katechismus erklärt, gemeint ist, wie aus den folgenden Schriften noch klarer wird. Planck a. a. O. Bd. II. 2. S. 409 hat daher Brenz völlig mißverstanden, wenn er ihm eine ganz neue, bisher unerhörte Begründung der

heit Alles erfüllet, sondern auch der Mensch Christus erfüllet Alles auf eine himmlische Weise, welche der Vernunft unerforschlich ist. Durch diese Majestät des Menschen Christi wird uns die wahrhaftige Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahl nicht allein nicht entzogen, sondern vielmehr bekräftigt und bestätigt . . . nach welcher Majestät er nun in der Herrlichkeit seines Vaters allen Dingen gegenwärtig ist, und wiederum alle Dinge auch ihm gegenwärtig sind, welches Geheimniß wir nicht mit der Vernunft, sondern allein mit dem Glauben begreifen".

Unmittelbar hierauf brach der Sakramentsstreit mit den Reformirten aufs neue aus. Brenz schrieb seine Schrift de personali unione duarum naturarum in Christo, 1561, dagegen traten Bullinger und Petrus Martyr auf, es folgten mehrere Gegenschriften von Brenz, insbesondere de divina majestate domini nostri Jesu Christi ad dextram Dei patris et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in coena, 1562 *), und etwas später, um dieß gleich hier zu erwähnen, der „gründliche Bericht vom heiligen Abendmahl, gestellt durch der Universität Heidelberg Theologen 1566", jedenfalls die bedeutendste der calvinischen Entgegnungen. Ich finde nicht, daß in diesem zweiten Stadium des Streits von reformirter Seite andere, als die schon von Zwingli vorgebrachten Argumente gegen die lutherische Christologie erhoben worden wären. Bullinger und Petr. Martyr halten besonders ein Dreifaches entgegen: sie widerstreite der Natur des menschlichen Leibes, dem Artikel von der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten, endlich der Allmacht Gottes;

Ubiquitätslehre aus der Auferstehung und Himmelfahrt imputirt. Vgl. oben S. 293 über Luther.

*) An diese beiden Schriften von Brenz halte ich mich in der Darstellung seiner Lehre; seine spätere Streitschrift gegen Bullinger: Recognitio doctrinae de vera majestate Christi 1564 habe ich nicht auftreiben können.

nulla vi fieri posse, ut corpus Christi, salva substantia ejus, vel non sit in loco vel sit ubique, denn selbst Gott vermöge nichts zu bewirken, was der natürlichen Beschaffenheit des Leibes widerstreite. Diese Unmöglichkeit bildet die Hauptinstanz. Dazu kommen dann, als weitere gleichsam selbstverständliche Vorwürfe: Confusion der beiden Naturen, Vernichtung und Absorption der menschlichen, substanzielle Expansion des Leibes u. s. w. Die Heidelberger namentlich sind so weit entfernt, sich in eine freiere Existenzweise des menschlichen Leibes finden zu können, daß sie selbst den verklärten Leib des Herrn sich nicht anders zu denken vermögen, denn als „Fleisch und Blut und Gebein“, „ein fleischener, beinener, greiflicher, sichtbarer Leib“ — mit seiner Existenz auf einen bestimmten Ort beschränkt, „droben über allen sichtbaren Himmeln“. Auch die positive Seite ihrer Christologie bietet im Wesentlichen nichts Neues dar. Denn was die unio personalis betrifft, so beharren sie darauf, daß dieselbe ganz wohl bestehen könne, wenn auch keine Durchdringung der beiden Naturen, keine Mittheilung der Eigenschaften statt finde, wenn „die Gottheit außerhalb des Leibes an allen Orten und auch in ihrem Leibe ist“, — „und ist deshalb das ewige wesentliche Wort des Vaters eben so wohl Mensch an allen denen Orten, da es außerhalb seines Leibes ist, als da es drinnen ist. Denn wenn man sagt, Gott ist Mensch, ist es nicht die Meinung, daß die Gottheit nur in ihrer Menschheit und nirgend außerhalb derselben sei, sondern, daß sie mit ihrer Menschheit persönlich verbunden und mit derselben die Substanz und Wesen eines einigen Christi ist“. (Gründlicher Bericht, pag. 82 *). In der ausführlichen Darlegung, welche das noch spätere „Bekenntniß der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg 1574“ enthält, heißt es dann allerdings mit den Worten unseres Brenz: „daß diese Person, der Mensch Jesus,

*) Eine schlagende Widerlegung dieses „gründlichen“ Berichts gibt die Gegenschrift Heilbruners, 1593.

allmächtig, allwissend, allgegenwärtig sei" und umgewandt, „daß diese Person, die Gott ist, wahrhaftig Mensch sei und Alles thue und leide, was dieser Mensch thut und leidet", allein es wird immer sogleich die Einschränkung hinzugesetzt „nicht nach seiner Menschheit, sondern nach seiner Gottheit, nach welcher und um welcher willen dieser Mensch wahrer Gott ist", — „nach seiner Menschheit ist er nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig, im Abendmahl nicht leiblich präsent u. s. w." (pag. 65. 76. 73); und was daraus rückwärts für die Person selbst sich ergibt, wird p. 68 deutlich gesagt: „Wie nun in Christo zweierlei Natur und Wesen, nämlich das göttlich und das menschlich ist, also sind auch in ihm zweierlei Verstand, zweierlei Willen, zweierlei Wirkung der göttlichen und der menschlichen Natur". So will er z. B. nach seiner Menschheit und nach seiner Gottheit in unseren Herzen wirken, die Todten lebendig machen und richten, aber er gibt den Geist nicht nach seiner Menschheit, sondern nach seiner Gottheit, er heißt die Todten mit seiner menschlichen Stimme aufstehen, das Leben aber gibt er ihnen durch die Kraft seiner Gottheit, in seiner Menschheit wird er mit sichtbarer Herrlichkeit erscheinen und das Urtheil fällen, aber mit seinem Geiste erforscht er die Herzen u. s. w.

Im Streit mit diesen Gegnern, und zwar zunächst mit Bullinger und Petrus Martyr, verfolgt nun Brenz mit voller Entschlossenheit die Consequenz der lutherischen Lehre, insbesondere von der Allenthalbenheit Christi auch nach seiner Menschheit, um die es sich hier vorzugsweise wieder handelte. Wie Luther ist es auch ihm zunächst um die reale vollständige Einheit der Gottheit und Menschheit in der Person Christi zu thun: Deitas et humanitas in Christo non sunt duae personae, sed una tantum persona, et non sunt duo Christi, sed unus tantum. Unter der Person aber versteht er nicht etwa die ewige Hypostase des Logos für sich, sondern sie ist ihm das Resultat der Einigung beider Naturen, der concrete Bestand, die wirkliche Lebenseinheit beider:

etsi enim naturae seu substantiae sunt inter se diversissimae et habent sua quaeque diversa idiomata seu proprietates, tamen et ipsae substantiae tanta unione conjunguntur, ut fiant una et inseparabilis hypostasis, hoc est suppositum seu persona; et proprietates earum tanta familiaritate substantiis communicantur, ut quae est unius proprietas, eam altera sibi communem faciat, de pers. un. 11. Also: Mittheilung der Naturen und der Eigenschaften beides in Einem — dieß der Grundgedanke. Und diese Mittheilung wird hier auf die allerrealste Weise gedacht: die ganze Gottesfülle des Sohnes, die ganze majestas des göttlichen Wesens theilt sich an die Menschheit mit und gibt sich ihr zum Besitz, zum Eigenthum, ohne jedoch die Wahrheit derselben aufzuheben. Was dem Sohne Gottes von Natur eignet, die unendliche Fülle der göttlichen Proprietäten, Macht, Weisheit, Güte u. s. w. *), das gießt er aus in die assumirte Menschheit also, daß diese Alles, was jene von Natur und durch sich ist, als Mitgetheiltes hat und mittheilungsweise ist: lebendigmachend, allmächtig, herrlich, anbetungswürdig, nicht aus sich, sondern ex natura divinitatis, cui personaliter est unita, a. a. O. 9. 11 **). Quicquid convenit filio Dei per naturam, hoc convenit filio hominis per gratiam, Col. 2. 9. — Aber wie verhält sich nun Beides? Sind es so nicht zwei Unendliche, die Gottheit und die Menschheit, das sich mittheilende Göttliche und das mit-

---

*) Substanz und Eigenschaften Gottes ist ihm eins. Daher heißt es zwar a. a. O. 8: ex unione oritur communicatio idiomatum, aber letztere wird dann doch als in ersterer schon mitgesetzt, nicht mehr besonders behandelt. Es gilt hier ganz das oben über Luther Gesagte. In der realen Wesensmittheilung hat Brenz schon Alles, was die Späteren dialektisch daraus entwickeln.

**) Vgl. de maj. 61: Deus hominem in unitatem personae ita assumsit, ut effundat in eum omnem suam plenitudinem, 60. 62. 66. Dieß ist der stehende Ausdruck.

getheilte Göttliche, der Geber und die Gabe? Darauf antwortet Brenz: Auf das Wesen hin angesehen — nein; denn es ist nur Ein Unendliches, Eine unendliche Macht, Weisheit, Gerechtigkeit; aber aus dem Gesichtspunkt der Mittheilung betrachtet ist allerdings ein Unterschied: Siquidem sermo est de gratia, profecto fieri non potest, quin filius Dei effundat omnem suam majestatem in filium illum hominis, quem in unitatem personae unione hypostatica ex imperscrutabili suo consilio et gratuita clementia assumsit, ut quod ille est per se et natura, hoc iste sit per accidens*), h. e. alieno beneficio et gratia propter hypostaticam unionem (a. a. 5), ja anderwärts sagt er geradezu: alia est divinitas communicans seu participans, alia communicata seu participata (de maj. 91). Indessen da doch Beides in die Einheit der Einen Person zusammenfällt, so hebt sich dieser Unterschied wieder auf: Deitas enim et humanitas in Christo non sunt duae personae, sed una tantum persona, et non sunt duo Christi, sed unus tantum Christus. Unum ergo tantum infinitum, unum immensum (de pers. un. a. a. O. de maj. 95).

Mit dieser Mittheilung der Gottheit an die Menschheit Christi ist nun auch die Allenthalbenheit oder Allerfüllung der letzteren gegeben. Denn sind Gottheit und Menschheit in der Person Christi so real, so einzigartig und unzertrennlich verbunden, so folgt von selbst, daß wo jene ist, auch diese sei. Außerdem bestünde die Personeinheit nicht. a. a. O. 4. 7. 11. de majest. 19. 20. 63. Die mitgetheilte Gottesfülle schließt selbstverständlich wie alle göttlichen Eigenschaften, so auch die omnipraesentia in sich.

Während so die Allgegenwart als die nothwendige Consequenz der Personeinheit erscheint, gehört sie aber selbst schon zum

---

*) Dieses per accidens will die Wahrheit und Realität der Mittheilung nicht schwächen; es will nur bestätigen, daß die Menschheit dasselbe was die Gottheit, aber auf andere Weise — nicht als selbstwesentliches Eigenthum besitzt.

Begriff derselben. Ja sie bildet erst das specifisch Unterscheidende dieser Person. Denn, so führt Brenz diesen Gedanken weiter aus, indem er den reformirten Begriff der hypostatischen Union bekämpft *): Die blose Gegenwart und Inhabitation der Gottheit in einem Menschen sei noch nichts Sonderliches — sie findet im ganzen Universum, und besonders in den Heiligen statt; auch eine Erfüllung mit göttlichen Gaben und Gnaden sei nichts, was der Mensch Christus nicht mit andern gemein habe; eben so wenig Wunderkräfte und Wunderthaten; selbst, „daß die Gottheit mit ihrer Hypostase die Menschheit stütze und trage", worauf sich Martyr beruft — selbst damit werde noch nichts Specifisches ausgesagt; denn die Menschheit Aller werde von der Hypostase des Sohnes getragen und könne außerdem keinen Moment existiren; überall an jedem Orte habe der Sohn Gottes einen Paulus sich gegenwärtig, sich verbunden und geeint. Was bleibe also da für ein Unterschied zwischen Christo und Andern? Martyr sage: „Die Aufnahme der Menschheit in die Einheit der Person"; allein als Person ist eben doch der ewige Sohn allerwärts zugegen, persönlich ist er auch mit den Heiligen auf Erden und im Himmel geeint, und so komme selbst mit dieser Bestimmung, auf welche sich die Reformirten beschränken, noch immer nichts Auszeichnendes für Christum heraus. Ein solches ergebe sich erst dann, wenn Gottheit und Menschheit in der Person Christi dergestalt geeint seien, daß jede die andere unmittelbar gegenwärtig habe, näher, daß die Gottheit nicht nur mit der Menschheit, an welchem Orte diese weile, verbunden sei, sondern, wo immer die

*) Petr. Martyr sagte nämlich: Sufficit deitatem quamvis immensam et infinitam sua hypostasi fulcire ac sustentare humanitatem, ubicunque illa fuerit; daher bedürfe es einer Ubiquität der Menschheit Christi nicht; denn wenn er auch dem Leibe nach fern von der Erde im Himmel existire, so habe ihn doch der Logos überall persönlich mit sich verbunden.

Gottheit sei, im Himmel und auf Erden, sie die Menschheit unzertrennlich mit sich verbunden und geeint habe. Erst so gewinne man eine wahre Personeinheit, erst so einen specifischen Unterschied Christi von allen Andern (de maj. 19—25). Und diese Allgegenwärtigkeit der Menschheit ist eben die des Leibes — ebenso illokal zu denken, wie Luther gelehrt hat, nicht als körperliche Ausdehnung oder Diffusion, sondern entnommen allen räumlichen Schranken und physischen Gesetzen (evehimus corpus Christi ultra hunc corporalem mundum, extra omnem creaturam et locum, de pers. un. 7. 11. 14; de maj. 99 ff.).

Was die specifische Eigenthümlichkeit der Person Christi constituirt, ist also noch keineswegs allein der Begriff der persönlichen Einigung, sondern es sind die beiden unzertrennlichen Momente: die reale Mittheilung der ganzen göttlichen Majestät, der absoluten unendlichen Gottesfülle an die Menschheit, und die vollständige Aufnahme der Menschheit in die göttliche Herrlichkeit und Seinsweise. — So energisch führt Brenz den christologischen Gedanken Luthers durch; ja er hebt den Unterschied von der reformirten Fassung, auch da, wo er sich hinter der Gleichheit des Ausdrucks verbirgt, noch schärfer hervor.

Dagegen scheint er mir nicht das gleiche Gewicht wie Luther auf die andere Seite der Sache, auf die Theilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen, zu legen. Denn zwar läßt auch er die göttliche Natur an dem Leiden der Menschheit sich real betheiligen vermöge der commun. idiom., er sagt auch: „Gott hat gelitten, Gott ist gestorben“ und setzt erklärend hinzu, dabei sei die Meinung nicht: quod Deus verbum dicatur tantum sermone vocabuli pati et mori, res autem ipsa nihil prorsus ad Deum pertineat, sed quod Deus, etsi natura sua nec patitur nec moritur, tamen passionem et mortem Christi ita sibi communem faciat, ut propter hypostaticam unionem passioni et morti personaliter adsit et non aliter, ut sic dicam, afficiatur, quam si ipse pateretur et moreretur, de pers. un. 8. vgl. de maj. 31.

Doch verfolgt er diesen Gedanken weder so energisch noch so häufig wie Luther. Und das hat seinen Grund in der vorherrschenden, ja einseitigen Betonung der Aufnahme der Menschheit in die göttliche Herrlichkeit, womit er einen Schritt hinter Luther zurückthut *).

Diese Aufnahme aber findet nach ihrem ganzen Umfang schon in der Menschwerdung statt; die Menschwerdung ist daher selbst schon die Erhöhung, die Erhebung und Erhöhung der Menschheit im eigentlichsten Sinne, und hat das Sitzen zur Rechten Gottes zur unmittelbaren Folge: quae enim major est exaltatio, quae est excellentior sublimitas, quam cum homo assumitur a Deo in unitatem personae, et fit Deus ipse? Hoc autem non tum primum factum est, cum Christus resurrexit a mortuis et ascendit in coelum visibiliter, sed factum est, cum in utero Virginis incarnaretur. Nec tum primum dixit Dominus Domino nostro: *Sede a dextris meis*, cum nubes subduxit eum in monte Oliveti a conspectu discipulorum, sed cum Maria ad angelum diceret: Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum Verbum tuum. Quare Christus homo, cum fuerit ab initio incarnationis verus Deus, fuit etiam tunc exaltatus in summam sublimitatem, et accepit omnem illam majestatem et potestatem, quam supra commemoravimus. De Majest. J. Chr. 77. 79. 51; (de un. pers. 18). Wenn die Schrift diese Ausdrücke von den geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu gebraucht, so erklärt dieß Brenz so, daß damit nur das Offenbarwerden dieser schon vorhandenen Herrlichkeit der Menschheit Christi nach Außen hin gemeint sei: significat, eum tunc manifesto spectaculo voluisse testificari et declarare, se verum Deum et hominem, hoc est, una cum divinitate et humanitate sua jam inde ab initio suae incarnationis omnia implevisse. Tunc res dicitur fieri, cum innotescit . . . ac publice factum est (17. 54. 77. 79. 85). An sich ist

---

*) Wie er sich denn auch vorzugsweise auf Cyrill beruft.

also Christus mit der Menschwerdung schlechthin vollendet, auch seiner Menschheit nach in die volle Gottgleichheit und Gottesherrlichkeit eingesetzt (51), als Mensch allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, aller irdischen Beschränktheit, der Endlichkeit und Bedingtheit dieser Welt entnommen: Hunc autem assumtum hominem filius Dei ita sibi univit, et tam arcte (ut ita dicam) complexus est, ut una esset cum ipso persona, itaque secum eveheretur supra omnem principatum et potestatem, supra omnes creaturas tam spirituales, quam corporales, supra omnia loca et tempora, adeoque supra omne nomen, quod vel in hoc vel in futuro saeculo nominatur, ut non quidem essentia humanitatis mutaretur in essentiam deitatis, sed ut homo vere fieret et esset Deus, hoc est, omni deitatis majestate ornaretur. Habes nunc hominem, verum Deum, ideoque immortalem, vivificum, omnipotentem, omnisapientem, omnia implentem, omnia tam in coelo, quam in terra coram gubernantem (87). Dieß sagt Brenz von dem Mysterium der Incarnation.

Aber eben hier tritt ihm nun die Frage nach dem Unterschied der beiden Stände, sammt der ganzen Reihe der oben bezeichneten Einwendungen entgegen. Seine Antwort darauf, wie sie sich aus dem vorigen von selbst ergibt, ist diese:

Die Entäußerung besteht einerseits in der Verhüllung jener der menschlichen Natur Christi von vorn herein zustehenden göttlichen Majestät vor den Augen der Welt zum Zweck der Erlösung (majestatem div. tempore carnis suae occultavit, dissimulavit seu ea sese exinanivit, tamen nunquam ea caruit), andrerseits in der Annahme der Knechtsgestalt und dem Eingehen in die Aehnlichkeit mit den übrigen Menschen (texit et obduxit majestatem forma servi et se in similitudinem hominum constituit); die (geschichtliche) Erhöhung besteht in der vollen Offenbarung der mit dem Moment der Menschwerdung schon vollständig mitgetheilten göttlichen Herrlichkeit. Denn nicht aufge-

geben hat er dort die forma Dei, das heißt, die proprietates divinae, quae Christo homini ex personali unione sunt communicatae, die species divina, sondern er wollte sie aus Gehorsam gegen Gott und zum Heil der Welt nur nicht öffentlich ausüben und zeigen (exercere et publice ostentare), was er in jedem Moment gekonnt hätte, sondern als niedriger, beschränkter Mensch, als armer, dienender Knecht sich erzeigen, Phil. 2, 6. Homo ille — etsi ab initio incarnationis collocatus est a filio Dei in summa deitatis sublimitate, tamen non voluit eam contra vocationem usurpare *). So unterzog er sich allen Arten menschlicher Schwachheit, der Geburt von der Jungfrau, dem geistigen und leiblichen Wachsthum, den irdischen Bedürfnissen und Zuständlichkeiten, Hunger, Durst, Trauer, Freude (nihil humani affectus a se alienum putavit), einem lokalen Dasein, kurz Allem, was dem Schema dieser sichtbaren Welt eignet (77. 81 — 84; de un. pers. 18). Sein irdischmenschliches Leben, Leiden, Sterben, seine Aufopferung in den Tod waren wirkliche, geschichtliche Akte, und eben so die darauf folgenden Akte der Erhöhung: seine Auferstehung, seine Himmelfahrt u. s. w., in denen nun seine zuvor verhüllte Herrlichkeit hervorzuleuchten begann. Auch dieß sind wirkliche Vorgänge, und auch sie fallen noch gewissermassen in jenes Gebiet der Selbstbeschränkung. Auch nach der Auferstehung noch begab sich der Verherrlichte zum Zweck der Oekonomie häufig in eine schaubare Gestalt, in der er seinen Jüngern erschien und in der er am Ende der Welt wieder erscheinen wird, ja Brenz hat gar nichts gegen die Vorstellung, daß Christi verklärter Leib sich in dem Reich der Herrlichkeit schaubar darstelle in uno coeli loco (91. 96).

*) Sein Beruf aber war, die Arroganz des ersten Adams nach der Gottgleichheit durch solche Demuth gut zu machen und stellvertretend für uns die Strafe der Sünde zu leiden, de un. pers. 18. de maj. 48. 84.

Aber während Christus so im Stande der Erniedrigung ein irdisch-beschränktes Dasein führte, befand er sich doch zugleich auch als Mensch nicht nur im Vollbesitz jener göttlichen Herrlichkeit, welche die Voraussetzung der Erniedrigung ist (88), sondern er übte sie auch aktuell aus, wenn schon allermeist verborgener Weise *), war also allgegenwärtig, allmächtig, allwissend, während er noch als Kind in der Krippe lag: Christus homo natus involutus est fasciis, itaque non fuit tunc in alio loco, quam in praesepi, si inanitionem ejus respexeris; si autem consideraveris majestatem ejus, ad quam tunc evectus erat, non potuit in praesepi teneri, quin impleret omnem orbem **); nach der ersteren Weise wußte er Tag und Stunde des jüngsten Gerichtes nicht, während nach der letztern Gegenwart und Zukunft vor seinem Auge lag; er weilte, als Lazarus starb, dem habitus externus nach, fern von Bethanien, während er der Majestät nach nicht nur ihm, dem sterbenden, sondern allen Todten gegenwärtig war, um sie für die künftige Auferstehung zu bewahren, er hieng — doch wir setzen seine eignen Worte, weil sie die äußerste Spitze seiner Anschauung bezeichnen, her: pendebat in cruce exinanitione et humiliatione, qui majestate obscurabat solem, concutiebat terram, disrumpebat velum templi, et scindebat saxa. Esuriebat et sitiebat humiliatione, qui majestate pascebat non solum quinque millia in deserto, verum etiam oves et boves universos, insuper et pecora campi, volucres coeli et pisces maris. Metuebat mortem humiliatione, qui omnia vivificabat majestate. Capieba-

*) De pers. un. 18: Etsi tempore humilitatis suae non ostentavit summam suam quam habuit majestatem, tamen non omnino eam sic dissimulavit, ut non aliquoties manifestis argumentis testificaretur.

**) De pers. un. 8: Unum idemque corpus, quod erat in Hierusalem visibiliter et localiter, erat cum Deitate, ubicunque ea esset, extra omnia loca visibiliter et illocaliter.

tur ab hostibus exinanitione, et tamen majestate sua non solum restituebat omnibus in toto orbe terrarum aegrotis sanitatem, qui quidem periodum vitae suae nondum perambulaverant. Moriebatur in cruce juxta humiliationem, et tamen conservabat in vita omnes viventes juxta majestatem. Jacebat in sepulchro mortuus exinanitione: gubernabat vivus coelum et terram majestate, ac haec quidem tempore humiliationis ante resurrectionem. Ganz dasselbe gilt auch selbstverständlich von dem Zustand nach der Auferstehung; denn während er auch hier in sichtbarer Gestalt seinen Jüngern auf Erden oder den Himmlischen sich darstellt, beherrscht und erfüllt er der Majestät nach, keinem menschlichen Auge sichtbar, Himmel und Erde (91. 96), so daß also sie als das immer Gleiche, über allen in die Erscheinung eintretenden, je nach den zwei Ständen verschiedenen Zuständlichkeiten und Bethätigungen, steht. Diese Majestät aber will nicht von seiner Gottheit für sich, sondern von der seiner Menschheit mitgetheilten Gottesherrlichkeit, näher von der ganzen Person Christi in der Einheit beider Naturen verstanden sein (non de diviso, sed de toto Christo); denn sobald man die göttliche irgendwo außerhalb der von ihr assumirten menschlichen existiren läßt, hat man die Personeinheit zerrissen, und sobald man die Möglichkeit einer solchen Einheit und Durchdringung beider Seiten seiner Person läugnet, muß man consequenter Weise auch die unio personalis selbst negiren; die Frage nach jener fällt zusammen mit der andern: quomodo Deus possit esse homo, et homo possit esse Deus? (de un. pers. 12; de maj. Chr. 27. 73. 92).

So kommt also für die Auffassungsweise des schwäbischen Reformators der Unterschied der beiden Stände Christi kaum in Betracht, sondern an die Stelle dessen, was wir als ein Nacheinander von Zuständen denken, tritt bei ihm ein Ineinander zweier Existenzweisen, Zuständlichkeiten, einer natürlichen und jener übernatürlichen, welche Luther die praesentia repletiva

genannt hat, und welche Brenz, sofern sie dem Menschen Christus vermöge der persönlichen Einigung mit dem Logos eignet, am liebsten praesentia personalis nennt (99. 100 *). Noch stärker als bei Luther tritt bei ihm diese Duplicität hervor. Dennoch finde ich nicht, daß er den Akt der Erniedrigung von dem der Menschwerdung irgendwo bestimmt unterscheidet. Der Sache nach müssen ihm beide in eins zusammenfallen, aber er spricht sich nicht darüber aus, wenigstens deutet er nirgends an, daß er den Gottmenschen schon vor der Erniedrigung als existirend denke.

Von da aus weist dann Brenz die Instanzen der Gegner, ganz wie Luther, zurück. Der Anklage auf Aufhebung oder lokale Expansion des Leibes Christi hält er jene göttliche Seinsweise entgegen, die, weil sie eine rein illokale sei, auch die räumliche Beschränkung des Leibes nicht im mindesten gefährde. Die Gegner aber wollten diese überweltlichen Verhältnisse nach geographischen und mathematischen Kategorien messen. Sie kämen nicht über das aristotelische Axiom, omne corpus est in loco, hinaus, und wendeten dieß dann auf den in dem Logos subsistirenden Menschen an; aber das Alles sei ganz unstatthaft. Denn es handle sich hier um eine Seinsweise extra omnem creaturam et locum. Neque enim ea loca, quae sunt in nostris humanis oculis diversa et a se invicem distantia,

*) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, 1, 77 weiß von dem edeln Reformator Schwabens nur folgendes: „die Macht des Flacianischen Geistes habe ihn ergriffen", daher habe er nicht nur die Nießung der Ungläubigen, sondern auch die Allenthalbenheit des Leibes Christi gelehrt; „jedoch habe er dieselbe nicht aus der Einigung der Naturen in der Person Christi, sondern aus dem völligen Eintritt des erhöheten Menschen Jesu in die Herrlichkeit Gottes und aus dem Sitzen des Sohnes Gottes zur Rechten des Vaters abgeleitet" — man darf nur einen aufmerksamen Blick in die Schriften von Brenz werfen, um sich zu überzeugen, daß er selbst gerade das Gegentheil von dem lehrt, was ihn Heppe lehren läßt.

sunt tot, tanta et talia in oculis divinae majestatis, sed sicut omnia tempora sunt ei momentum, ita et omnia loca sunt ei unus locus, imo ne punctum quidem loci, aut si quid minutius dici potest (de un. pers. 8). Genau genommen seien jedoch die Ausdrücke „Ort und Raum" hier gar nicht recht anwendbar, weil Gott nicht an einem Orte, sondern selbst der Ort für Alles ist, ja er war, vor der Weltschöpfung sich selbst der Ort, und eben deshalb sei auch das ubique kein adäquater Ausdruck für den Gedanken, denn es bejaht gerade das, was wir verneinen wollen (de maj. 99 ff. 101. 117). Es fehlen uns überhaupt die entsprechenden Worte für diese höhere Seinsweise, vermöge welcher Gott, ubicunque est, totus est und das All nicht ausdehnungsweise erfüllt, sondern in jedem Momente es ganz sich gegenwärtig hat. An ihr aber participirt die Menschheit Christi kraft der unio hypost.— und fallen demnach von selbst alle Vorstellungen von substanzieller und lokaler Ausdehnung, von denen aus die Gegner gegen unsere Lehre argumentiren (97).

Ihrem andern Einwand, dem der subjectiven und objectiven Unmöglichkeit, hält Brenz zunächst die von der Schrift bezeugte Thatsache entgegen, daß wirklich in Christi Person sich beides zusammenfinde: die Erhebung der menschlichen Natur zum Vollbesitz der göttlichen Majestät und die Wahrheit der ersteren. An dieser Thatsache zerschellen alle Einwände menschlicher Philosophie. Sie steht unwandelbar fest. Wenn dann die Gegner gleichwohl dabei beharren, die menschliche Natur sei eben nicht fähig, eine solche Gottesfülle (Allmacht, Weisheit, Herrlichkeit), welche über die Grenzen des Endlichen hinausgehe, zu fassen, sie hebe das Endliche, mithin die Wahrheit der Menschheit auf, so erwiedert er: tantam esse rerum capacitatem, quantam Deus vult (74); die von ihm der Kreatur gesetzten Grenzen sind für seinen Willen und für seine Macht keine hemmende Schranke, er kann sie überschreiten oder aufheben, wie er will. In andern Menschen, in einem Petrus

und Paulus, will er die Empfänglichkeit für das Göttliche in beschränktem Maaße, in dem Menschen Christus, der in die persönliche Einheit mit dem Logos aufgenommen ist, will er sie unbeschränkt, unendlich: manifestum est, quod, etiamsi humana substantia sit alioqui infinita, tamen Deus voluerit in Christo esse capacitatem immensam et infinitam. Dieses einzigartige Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo macht Brenz überall geltend; von ihm aus erhält der allgemeine Kanon: humana natura capax divinae, seine nähere Bestimmtheit, seine Erweiterung bis zu dem Satze: humanitas Christi infinitae majestatis capax facta est (a. a. O. 72—74. 95). — Auf die weitere Instanz der Gegner: Gott selbst vermöge es nicht, dem menschlichen Leibe eine der Natur desselben widersprechende Existenzweise zu geben, ohne ihn in seiner Wesenheit zu vernichten, antwortet Brenz wiederum: voluntas Dei seu λόγος ejus est rerum natura. Gottes allmächtiger Wille ist der letzte Grund von Allem, und wie die ganze natura rerum nichts als Werk und Ausdruck dieses Willens ist, so ist auch nichts, was er setzt, der Natur der Dinge widersprechend, sondern quod Deus jubet, id rei natura est (72. 107). Und auf diese absolute Freiheit, auf diese Einheit der Macht und des Willens Gottes kommt er immer wieder zurück: velle Dei est posse ejus; seine Gegner aber beschränken diese Macht nach ihren empirischen Verstandeskategorien, und eben hierin findet er einen Hauptgrund der Differenz mit ihnen. Indessen meint dieß Brenz doch auch nicht im Sinn einer blosen Willkühr von Seiten Gottes. Jene Erweiterung der Schranken der Menschheit ist kein Widerspruch gegen ihr Wesen. Man muß hier nämlich zwischen der Substanz und zwischen den Bestimmtheiten derselben (proprietates) unterscheiden; erstere könnte allerdings Gott nicht ändern, ohne das Wesen des Menschlichen zu alteriren, und er thut es auch in Christo nicht, letztere aber können gar wohl wegfallen oder andere werden, ohne daß sich damit die Substanz des Menschen ändert (de un. pers. 6. 7). Na-

mentlich gilt dieß von dem Leibe. Die Beschränkung für den Raum, die irdisch lokale Gebundenheit gehört nicht zu seinem Wesen, sie eignet nur dieser irdischen, empirischen, sinnlichen Welt; aber über oder vielmehr hinter ihr steht eine höhere, geistige göttliche Welt, die Welt „der geistigen und himmlischen Dinge", auch der Himmel genannt, der sinnlichen Anschauung, dem blosen Verstande verschlossen, für jetzt nur dem Auge des Glaubens zugänglich. Es es dieß keine blos ideale, es ist vielmehr eine wahrhaft reale Welt, die auch gewissermassen im Raume existirt, aber nicht in einem körperlichen, begrenzten, empirischen — locus circumscriptus, sondern in einem unbegrenzten, übersinnlichen; für sie gelten die irdischen Schranken und Bedingungen nicht, und finden daher auch die den empirischen Dingen entnommenen Kategorien keine Anwendung auf sie. In sie (das scheint mir Brenz a. a. O. sagen zu wollen) werden auch wir dereinst eingehen; der Mensch Jesus Christus aber gehört diesen beiden Welten (oder Seinsweisen) zumal an: der irdischen nach seinem natürlich menschlichen Dasein und insonderheit kraft seiner Erniedrigung, der himmlischen kraft seiner persönlichen Einheit mit Gott. Auf dieser Seite liegen alle die Momente, um die es sich bei der Frage nach dem Abendmahl und nach seiner Omnipräsenz handelt; aber die Gegner haben kein Auge und kein Verständniß für das Wesen dieser höhern Welt, sie messen sie mit dem Maßstab, den die irdischen Dinge darbieten: daher ihr Anstoß an der schriftgemäßen Lehre von Christo, vgl. 108. 109. 150 ff. — Hier haben wir also den spekulativen Hintergrund der Brenz'schen Christologie, deren Wurzeln übrigens auch für ihn eben da liegen, wo wir sie bei Luther gefunden haben.

Er blieb ihr bis zum Ende getreu. Noch in seinem Testamente, das er 1566 aufsetzte und auf seinem Sterbebette 1570, am 10. September, sich vorlesen ließ, hatte er bekannt, er verwerfe die gegnerische Lehre vom Abendmahl, und hinzugefügt: es müsse helfen und wehren, wer da könne, daß der Zwinglische

Geist in der christlichen Kirche nicht Raum gewinne" *). Zur Ruhestätte aber hatte er sich einen Platz in der Stiftskirche zu Stuttgart unweit der Kanzel erwählt, „damit, wenn etwa Jemand nach der Zeit von dieser Kanzel eine Lehre verkündige, anders als die, so er selber gepredigt, er sein Haupt aus dem Grabe erheben und dem Irrlehrer zurufen könne: du lügst". — Die Schwäbische Kirche hat dieß Testament ihres Reformators bewahrt. Alle ihre namhaften Theologen, unter denen zunächst Jakob Andreä, der übrigens an theologischer Bedeutung seinem Lehrer nachsteht, Theod. Schnepf, Balthasar Biedenbach und Lucas Osiander zu nennen sind, traten theils noch mit ihm, theils nach ihm für dasselbe Bekenntniß in den Kampf.

Wir haben gesehen, mit welcher Consequenz Joh. Brenz den christologischen Gedanken Luthers entwickelt hat. Aber eben damit war auch der Punkt, an dem die Schwierigkeit haftete, recht klar hervorgetreten: die Auffassung des irdischen Lebensstandes Christi. Man konnte fragen, und man fuhr fort so zu fragen**), wie sich denn die volle Wahrheit seines Lebens im Fleische damit vereinigen lasse? Die Würtemberger fühlten das Gewicht dieser Frage recht wohl, und begannen deshalb die Erniedrigung stärker zu betonen, ohne jedoch im Wesentlichen von Brenz abzuweichen.

Es ist von Interesse, die Art, wie sie dieß thaten, näher zu betrachten.

Anlaß dazu gab das Maulbronner Gespräch 1564, v. 10. b. 15. April, welches eine Verständigung zwischen den würtembergischen und pfälzischen Theologen erzielen sollte ***). Man disputirte über die Majestät, näher über die Gegenwärtigkeit des Menschen Jesus und

---

*) Es wurde 1570 durch Biedenbach in Druck gegeben, findet sich auch in der Schrift J. Andreä's: Rettung des Testaments Herrn Joh. Brenzen 1574, Vorrede.

**) Nicht nur von reformirter, sondern auch von katholischer Seite.

***) Hartm. und Jäger 2, 391.

schließlich über das Nachtmahl; Jacob Andreä als Stimmführer der Würtemberger, Boquin, Olevian und Ursin als Sprecher der Heidelberger. Zwar kam es hier, wie gewöhnlich bei solchen Colloquien, zu keinem Resultate, beide Seiten beharrten auf ihrer Anschauung, und setzten sich nur über die Differenz derselben gegenseitig auseinander, wie sie sich denn auch beide schließlich den Sieg zuschreiben *); aber davon hatten sich die Würtemberger überzeugen müssen, daß ihre Lehre von der Entäußerung Christi einerseits, und von den beiden Seinsweisen desselben andrerseits sich gegenseitig aufzuheben drohte. Denn nachdem Andreä von der ersteren aus unbedingt zugegeben hatte, daß Christus im Stande der Erniedrigung nicht allenthalben gewesen, so wurde ihm entgegnet, daß dann — auch die persönliche Vereinigung beider Naturen mit der Beschränkung der Menschheit auf einen Ort gar wohl zusammenbestehen könne, was er vorher verneint hatte, und daß es also der Annahme einer höheren Seinsweise nicht bedürfe; wandte er sich aber sofort zu dieser zurück, um jene Consequenzen abzulehnen, so hielt man ihm den Unterschied der beiden Stände entgegen (Protok. 147—155). Und dagegen wollte auch die von ihm gemachte Unterscheidung zwischen „Posseß und Erzeigen der Majestät" nicht recht ausreichen.

Dieß veranlaßte zunächst Andreä sich weiter auf die Sache einzulassen, und zwar so, daß er, um der Anklage auf Vermischung der Naturen zu begegnen, die Mittheilung des Göttlichen an das Menschliche als Wirkung, als Thätigkeit faßte, andrerseits den Stand der Erniedrigung tiefer zu begründen suchte **). In der-

*) Weshalb ich nicht weiter darauf eingehe. Das Protokoll darüber, welches mir vorliegt, ist das von den würtemb. Theologen, Tübingen 1565, aktengetreu herausgegebene.

**) Er that dieß in seiner Disputatio de majestate hominis Christi u. s. w. vom J. 1564, welcher die Ingolstädter Jesuiten eine Reihe von Thesen entgegenstellten (die ich jedoch nicht zu Gesicht bekom-

selben Richtung hin bewegen sich dann eine ganze Reihe weiterer Erklärungen und Darstellungen der Würtembergischen Theologen *), von denen die „Christliche und in Gottes Wort gegründete Erklärung, der Würtembergischen Theologen Be-

men habe) und in seiner Brevis et modesta Apologia jener Gegenschrift vom Jahr 1564. Hier nimmt er zwar die Brenz'schen Bestimmungen über die Menschwerdung, insbesondere über die Unzulänglichkeit der blos persönlichen Union, auf (apol. 23 — 25), aber er entfernt sich andrerseits ziemlich weit von ihm, indem er die These aufstellt, daß das göttliche Wesen an sich nach außen hin sich nicht mittheile, wohl aber seiner Wirksamkeit nach (th. 30. Apol. 40: idiomata divinae naturae communicantur humanae . . videlicet non quod humana divina fiat natura aut essentia, sed quod natura humana assumta sit a persona Verbi in eam unitatem, qu aomnia per ipsum (ipsam) et sine ipso (ipsa) nihil agat Verbum. Hiernach bestimmt er das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christo so: Es sei zwar dieselbe Gottheit, Allmacht u. s. w. aber in beiden auf andere Weise, th. 26: humanitatem Christi divinitati ejus non *οὐσίᾳ* sed *ἐξουσίᾳ*, non essentia sed potentia, non natura sed gloria, non substantia sed majestate exaequamus (Apol. 16. 30. 35). So sucht er der Anklage auf Vermischung auszuweisen. Aber dabei behauptet er gleichwohl eine reale Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, nicht blos der Wirkung th. 33. Apol. 35 ff. Wie er beides vereinigt, ist mir nicht klar. In seinen späteren officiellen Schriften urgirt er diese ganze Fassung nicht weiter, wie sich denn überhaupt bei ihm mancherlei Schwankungen gewahren lassen. — Ueber die capacitas der menschl. Natur erklärt er sich ähnlich wie Brenz, 35. Uebrigens finde ich bei ihm die merkwürdige Aeußerung: Deus ipse, quem unum infinitum dicimus, finitissimus est, quia ipse est finis omnium et a nulla creatura finitur 34.

*) Sie sind sämmtlich verzeichnet bei Pfaff, Comment. de actis et scr. publ. Eccl. Wirtemb. 77, auch bei Planck, obwohl da nur nach den lat. Uebersetzungen, statt nach den deutschen Originalen.

kenntniß von der Majestät des Menschen Christi u. s. w. zur Apologie des Maulbrunnischen Protokolls", Tübingen 1565, bei weitem die wichtigste ist *), weil sie den schwäbischen Typus der Christologie bis auf die Concordienformel und weit darüber hinaus feststellt. Hinsichtlich der Lehre von der persönlichen Union und von der Mittheilung der Eigenschaften schließt sich die Erklärung genau an die vorhin gegebene Darlegung ebenso in dem Begriffe des Sitzens zur Rechten, als der mit der Menschwerdung gegebenen Erhebung der menschlichen Natur Christi in die göttliche Herrlichkeit (27. 42), aber schon darin geht sie weiter, daß sie, mit Andreä, auf die Thätigkeit der beiden Naturen, auf ihr organisches Zusammenwirken zum Werk der Erlösung ein größeres Gewicht legt: „Christus handelt Alles im Himmel und auf Erden kraft seiner Gottheit durch die angenommene Menschheit" ist der stets wiederkehrende Gedanke, ja dieser Gedanke wird geradezu zum Hauptgedanken gemacht: „Eben darin besteht die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo, daß der ewige Sohn Gottes die menschliche Natur dergestalt in die Einigkeit seiner Person aufgenommen, daß er sie über alle Kreatur, Engel und Menschen gesetzt, durch dieselbige und mit derselben alle Dinge im Himmel und auf Erden handle und ohne dieselbe nichts thue, welche alle Wirkung mit dem Wort gemein habe" **). Von hier aus weist dann die Erklärung den zwiefachen Vorwurf der Reformirten, als werde eine Abolition der Menschheit oder eine zwiefache Gottheit in Christo, eine unerschaffene und erschaffene ***) gelehrt, zurück. Also hat die menschliche Natur in Christo durch die persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur nicht eine andere abgesonderte Gottheit bekommen, mit welcher sie für sich selbst, ohne die na-

*) Häufig als Apologia Colloquii Maulbrunnensis citirt.

**) S. 20. 27. 30. 55. 57. 200. 201.

***) Ein Tadel, der auf einem Mißverständniß der Lehre Brenzens beruht vgl. oben S. 98.

türliche und wesentliche Gottheit handelte, sondern der ewige Sohn Gottes hat sich mit der Menschheit also vereinigt, daß sie durch diesen Menschen und mit ihm Alles im Himmel und auf Erden verrichtet und solche Regierung nunmehr beider Naturen Werk, doch nach einer jeden Art, ist und bleibt", welches Verhältniß wiederholt durch das des Leibes und der Seele erläutert wird (27. 94. 98).

Jedoch das Bedeutsamste an diesem Bekenntniß ist die Tendenz, den Unterschied der beiden Stände, und namentlich die Erniedrigung tiefer zu fassen. Es statuirt eine Entäußerung des Gebrauchs der göttlichen Majestät, d. h. der Gottesfülle für die Menschheit Christi, und geht darin so weit, daß es dieselbe selbst auf die Weltregierung und Welterfüllung Verzicht leisten läßt, oder doch leisten lassen will. Und dafür stellt es den Kanon auf: „Ein anderes ist es, die Majestät haben, und ein anderes derselben gebrauchen. Denn diese Majestät nicht gebrauchen, trennt die Person nicht, aber sie nicht haben, das trennt die Person", ein Satz, den wir von nun an in allen christologischen Schriften der Würtemberger wiederkehren sehen.

Die Hauptstelle darüber lautet so: „Da man nun also von der persönlichen Vereinigung beider Naturen im Christo gelehrt, haben die Zwinglianer noch eine Frage erregt: Ob Christus, da er in Mutterleib begriffen und umschrieben, deßgleichen da er im Grab gelegen, auch allenthalben gewesen sei"?

„Hierauf ist einfältig, doch mit diesem Unterschied geantwortet, daß Christus nach seiner menschlichen Natur in Mutterleibe sei in die Posses dieser Majestät eingesetzt worden und also wahrhaftig und wesentlich in der Gestalt Gottes gewesen, nämlich mit Gott also in eine Person vereinigt, daß Gott durch diesen Menschen Alles hinfüro im Himmel und auf Erden regieren wolle, welcher ein Mittler zwischen Gott und dem Menschen sein sollte".

„Aber dieser göttlichen Gestalt habe er sich geäußert, und

Knechtsgestalt an sich genommen, das ist, Gottes Sohn habe eine zeitlang seine Majestät durch diesen Menschen nicht erzeigt, sondern also alle Dinge im Himmel und auf Erden regiert, daß dieser Mensch wahrhaftig nach seiner menschlichen Natur nicht mitgewirkt hat. Denn gleicher Weise, wie ein junges Kind eine rechte vernünftige Seele hat und auch wahrhaftig eine vernünftige Creatur genennt wird und ist, und gleichwohl versteht es nichts, bis daß es anfängt zu erwachsen, nimmt am Verstande zu und überkommt doch keine neue Seele: also auch Christus, da er ein Kind in Mutterleib ward, hat sich Gott wahrhaftig mit seiner menschlichen Natur in eine Person vereinigt, daß er Christus ist und heißet, ein Herr Himmels und der Erden, des Meers und Alles, was darinnen ist; gleichwohl erzeigt sich die Gottheit nicht allewege in ihm, wie sie wohl gekonnt hätte, so er gewollt, so wenig als der Verstand im jungen Kindlein, das in der Wiege liegt. Also ist Christus auf leibliche, natürliche Weise nach seiner menschlichen Natur allein in Mutterleib, und sonst auf der ganzen Welt an keinem Ort, und ist doch wahrhaftig in eine Majestät eingesetzt, nach welcher er sich der ganzen Welt hätte gegenwärtig stellen und erzeigen können. Dergestalt hat er nicht Alles gewußt, nicht Alles gesehen, nicht Alles gehöret, nicht Alles gethan, obwohl die Kraft Gottes, darein er durch die persönliche Vereinigung gesetzt, unendlich und unumschrieben ist. — Also auch, da er wahrhaftig am Kreuz gestorben, und im Grabe gelegen, hat er mit seinen leiblichen Ohren nichts gehört, mit seinen leiblichen Augen nichts gesehen, mit seiner Zunge nichts geredet, noch auch sonst, was seine Majestät vermochte, gethan, und hat dennoch der Sohn Gottes diesen Leib nicht verlassen, sondern persönlich mit ihm vereinigt geblieben, und durch seinen Tod jetzt allein unsere Erlösung (dazu denn der Gehorsam, daß er dem Vater in der Knechtsgestalt gehorsam blieb, gehört) und damals sonst nichts in ihm wirken wollen, denn daß er seinen Leib erhalten, daß er die Verwesung nicht gesehen". — „Welches auch, heißt es dann

weiter, welches auch durch das Gleichniß des Menschenleibes und der Seele zu erklären. Denn gleicher Weise, wenn ein Mensch schläft, oder entzückt wird, so liegt sein Leib da, sieht, höret und redet der Mensch wahrhaftig nichts, er versteht nichts, weiß nichts um sich selbst, noch andere Leute, so lange er schläft, und bleibt doch ein wahrhaftiger, ganzer, persönlicher und vernünftiger Mensch, denn sein Leib und vernünftige Seele sind bei einander, obgleich die Seele die obenerzählte Wirkung (die sie pflegt zu üben, wann der Mensch wachet, da er dann geht, steht, siehet und höret, und dergleichen) keine im Schlaf thut: also ist auch die persönliche Vereinigung in Christo durch den Tod nicht getrennt, denn seine Seele in der Rechten des allmächtigen Vaters, welche der Sohn Gottes selbst ist, gehalten und der Leib zu unserer Erlösung bewahret worden, daß er die Verwesung nicht gesehen hat, mit welchen beiden (dem Leib und der Seele) der Sohn Gottes in Einigkeit der Person vereiniget und nimmermehr auch im Tode nicht sind getrennt worden" (37—40).

Ganz dem entsprechend wird hernach von der Erhöhung gelehrt: „Nachdem er aber im Stande seiner Erniedrigung das menschliche Geschlecht erlöset, und das Opfer für die Sünde am Kreuz vollbracht ward, da hat er erst die Knechtsgestalt allerdings hingelegt und nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt dieser geäußerten Majestät sich dermaßen angenommen, daß ihm nun als Gott und Menschen nichts verborgen; er weiß als ein Mensch nicht allein was gegenwärtig, sondern auch was vergangen und zukünftig ist, ehe denn es geschieht. Denn die Schätze der Weisheit und des Erkenntniß sind vollkommlich nach seiner Auferstehung in ihm aufgegangen, die zuvor in ihm verborgen gelegen sind und etwa nur stückweise in ihm, so lange er im Stand der Erniedrigung gewesen, sich erzeiget. Darum ist jetzt und in Ewigkeit unser Herr Christus nicht allein nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner Menschheit in solcher Majestät, nach welcher er Alles siehet, höret, weiß, regieret, verwaltet, ihm ist nichts un-

möglich, allenthalben er gegenwärtig, ganz und unzertrennet, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit". 41, vgl. 69.

Solcher Ernst wird also hier mit der Entäußerung und Erhöhung gemacht; zuweilen in einer Weise, in der wir ganz unsere eigene Fassung ausgesprochen finden können. So, wenn es hinsichtlich der ersteren heißt: „Das Wesen anlangend, ist Christus mit seiner menschlichen Natur so tief in die Gottheit hineingesetzt, daß er tiefer nicht hätte mögen hineinversetzt worden; darum hat er im Mutterleibe schon Alles gehabt, so viel das Wesen anlangt... Dieses Wesen ist unveräußerlich, und in dieser Hinsicht hat er auch durch die Himmelfahrt nicht mehr überkommen, denn er im Mutterleib gehabt. Aber als Mensch hat er solcher seiner Majestät nicht allenthalben gebraucht, sondern sich derselben geäußert, so er doch als ein Mensch auch im Mutterleibe, da er gewollt, Himmel und Erde hätte regieren können, welches er nicht gethan..., sondern sich also ausgeleeret, und dermassen gehalten, als wäre er nichts weiteres denn ein ander Kind, hat nichts geredet noch gehandelt, deßgleichen auch hernach, da er geboren, dagelegen, wie ein ander Kind, wahrhaftig nichts geredet, nichts verstanden, nichts gethan, sondern mit ihm, als wie mit einem andern Kindlein, seine Mutter und andere Leute umgehen lassen. Denn dieses Aeußern der Majestät heißt nicht, sich stellen als wisse oder thue er ein Ding nicht, welches er doch wahrhaftig wisse und thue (das nur eine simulatio und angenommene Weise wäre), sondern es heißt wie der Apostel zeuget, ausleeren, das ist, sich desselben dermassen mit der That äußern, daß er es wahrhaftig weder weiß noch thut, dadurch gleichwohl die Person nicht getrennet, noch das Wesen verloren würde. Also behält auch Christus nach seiner Menschheit das Wesen seiner mitgetheilten Majestät, daß er mit Gott eine Person ist, welches vielmehr ist, denn durch alle Himmel in einen obersten herrlichen Himmel fahren, wie die Zwinglianer davon reden; denn

was außerhalb Gott und nicht Gott ist, das ist geringer denn Gott selbst, und darum mit Gott Eine Person werden, ist mehr und weit ein höher Ding, denn im Himmel sein, weil der Himmel nur ein Geschöpf Gottes und nicht Gott selbst ist. — Das Alles ist so gewiß, so gewiß die Artikel unseres christlichen Glaubens sind, und wird es kein vernünftiger Mensch läugnen können" (106).

In der That, es läßt sich kaum schöner und richtiger über diese Verhältnisse sprechen, als die Erklärung thut. Dennoch ist das Bisherige nur die eine Seite der Sache, denn hinter ihr steht noch immer jene überweltliche göttliche Seins- und Wirkungsweise, welche der Menschheit kraft der persönlichen Einheit mit der Gottheit zukommt, und die Würtemberger sind viel zu consequent, um nicht einzusehen, daß nach ihren Voraussetzungen *) ein Aufgeben derselben die Einheit der Person gefährde. Deshalb sagen sie nicht nur schon S. 40: „Gleichwohl hat Christus diese seine Majestät, so oft es ihm gefallen, als ein Mensch nicht allein für sich selber gebraucht, sondern vor andern Leuten erzeigt, als Knabe im Tempel, auf dem Berge Tabor, in seinen mancherlei Wunderwerken", sie leiten fortwährend von der Menschwerdung die Allgegenwärtigkeit auch seiner Menschheit ab (52. 53), sie lassen ihn nach der ersten, der leiblich natürlichen, und selbst nach der zweiten, der Weise des verklärten Leibes, auf einen bestimmten Ort beschränkt sein, aber, setzen sie hinzu: „Noch ist übrig die dritte Weise, nämlich, daß er mit Gott eine Person gewesen und geblieben, und dieses Wesen nimmermehr verloren. Nach diesem Wesen hat Luther, Brenzius und die mit ihm beständig an der Majestät Christi gehalten, gelehrt, daß er allenthalben gewesen sei, nämlich, nach dem persönlichen Wesen, sonst wo man sagen

---

*) Denn der Gedanke einer Selbstbeschränkung des Göttlichen liegt ihnen gänzlich fern: „Als Gott hat er vor und nach Himmel und Erde regiert und sich seiner göttlichen Majestät niemals entäußert".

könnte, daß Gott wäre und Gott daselbst nicht auch Mensch sein sollte, so würde die Person getrennet, welches auch die ewige unwandelbare Wahrheit ist, denn die Menschheit Christi ist nicht ein Stück des göttlichen Wesens, des Sohnes Gottes (welches sich nicht theilen läßt), sondern in seine ganze Person eingesetzet worden, klebt nicht an der Gottheit, die nichts Leibliches ist, sondern ist mit derselben also vereinigt, daß beide Naturen eine Person und einen Christum machen. Diese Person, und dieser Christus läßt sich durch Orte nicht trennen, sondern bleibt in Ewigkeit ungetrennt".

„Darum so viel die menschliche Natur in Christo belanget, ist es ganz und gar Ein Ding, diese Majestät haben und persönlich allenthalben sein, welches beides Christus im Mutterleibe gehabt und gewesen, ob er gleich solche Majestät nicht allenthalben gebraucht. . . Und da dieß persönliche Wesen Christi außerhalb und über alle Kreaturen erhebt, so ist er auch außer, über, unter und durch Alles". Und hier wird nun wieder sorgfältig nachgewiesen, wie diese Seinsweise die Wahrheit und Umschriebenheit des Leibes und der geschichtlichen Thatsachen nicht im mindesten gefährde, weil sie den Raum weder aufhebt, noch durch ihn bedingt ist. „Nicht Er, der menschgewordene Sohn Gottes, ist räumlich und örtlich allen Dingen zugegen, sondern sie sind ihm und er ist ihnen gegenwärtig, auf überweltliche Weise, wie es Luther erklärt hat". (97. 108 ff.).

Dieselbe Anschauung wird dann in Beziehung auf die Himmelfahrt und die Erhebung zur Rechten durchgeführt, und nachgewiesen, „wie Christus diese Majestät, daß er nun auch nach seiner Menschheit mit Gott Alles regiert, nicht erst nach seiner Himmelfahrt überkommen, sondern schon zuvor gehabt, darum, daß er durch Vereinigung menschlicher Natur mit Gott in eine Person, d. i. (wie die Heidelberger einmal sagen) mit Gott ein Wesen worden, welches sich in solchem Regiment nicht abtheilen oder sondern läßt. — Aber seiner Herrschaft hat er als ein

Mensch noch nicht völlig wollen gebrauchen, ehe denn er das menschliche Geschlecht erlöset hat . . . sobald er aber solches verrichtet, ist er in solche seine Majestät und Regierung vollkommentlich eingetreten, die er von seiner Geburt an gehabt hat" (116 ff. *).

Das Eigenthümliche dieser Würtemberger Erklärung liegt also in dem Streben, auf Grund der lutherischen Prämissen die Erniedrigung tiefer zu fassen. Man fühlt die Nothwendigkeit eine reale Entäußerung zu gewinnen, man spricht sie auch mit Energie aus, aber man führt sie nicht durch. Hinter der räumlich begrenzten Gestalt des Erlösers steht noch immer jene höhere, illokale Gegenwärtigkeit, und zwar nicht blos als das Vermögen Christi da zu sein, wo er will, sondern als reines Allenthalbensein, unmittelbar mit der persönlichen Vereinigung ge=

*) Vgl. S. 114: „Dieser Gestalt glauben und bekennen wir, daß Christus nach seiner menschlichen Natur wahrhaftig seinen Leib von seinen Jüngern sichtbarlich hinweg genommen und bei ihnen nicht geblieben sei, nämlich nach Art und Eigenschaft des verklärten Leibes, wie er auch leiblicher, begreiflicher Weise, allein in seiner Mutter Leib und sonst nirgends, weder im Himmel noch auf Erden gewesen ist. Durch diese leibliche Himmelfarth ist aber unserem Herrn Christo noch die andere Himmelfarth nicht genommen noch entzogen, davon Christus Johannis am Dritten sagt: Niemand fähret gen Himmel, denn der vom Himmel gekommen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist. Es ist nicht allein Gottes Sohn, sondern auch des Menschen Sohn im Himmel, des Menschen Sohn, sagt Christus, der im Himmel ist. Es redet aber hier Christus gar nicht von der leiblichen Himmelfarth, von welcher der Artikel des Glaubens saget, sondern von viel einer höheren Himmelfarth, nämlich da der Mensch Christus mit Gott Eine Person worden ist, welches viel näher zu Gott und in Gott kommen ist, denn in einem leiblichen oder erschaffenen Himmel fahren, welches alle Zwinglianer, sie wollen oder wollen nicht, auch wider ihren Willen bekennen müssen".

geben. Nur eine theilweise Beschränkung der Wirksamkeit wird für seine Menschheit statuirt, und selbst dieß nicht, ohne ein merkliches Schwanken, zwischen einer Entäußerung und einer blosen Verhüllung des Gebrauches der Majestät. Denn der Behauptung des ersteren geht doch immer die — consequentere — Aussage zur Seite, „daß keine Natur ohne die andere sei und wirke, vielmehr beider Wirkungen in allen Werken Christi beisammen seien". Der wirkliche Unterschied der älteren Brenz'schen und der vorliegenden Fassung besteht also nur darin, daß jetzt der Gedanke der Entäußerung mehr in den Vordergrund, die gleichzeitige Herrlichkeit in den Hintergrund tritt *).

Mit dem Inhalt der „Erklärung" stimmen nun sämmtliche weitere Zeugnisse der Würtembergischen Theologen bis zum Ende des sechszehnten Jahrhunderts genau überein **), insbesondere die

*) Brenz selbst spricht sich in einigen kürzeren Veröffentlichungen über das Maulbrunner Gespräch — sie sind bei Pfaff a. a. O. 77 verzeichnet — ganz ähnlich aus. Auch an der Abfassung der „Erklärung" hat er Theil genommen; als ihren eigentlichen Verfasser nennen die Gießener Theologen (1621) den J. Andreä; jedenfalls hat er sie mit verfaßt, aber nicht allein; es ist das gemeinsame Werk der in Maulbrunn anwesenden Würtemb. Theologen, wie die Tübinger sagen, die es am besten wissen müssen.

**) Dahin gehören J. Andreä's bekannte 6 Predigten v. Jahr 1573; desselben: „Widerlegung der Prädicanten zu Zürch" 1574 (Rettung des Testamentes Johann Brenzen), merkwürdig deshalb, weil es sich unter allen Schriften Andreä's der Ausdrucksweise der Concordienf. am meisten nähert; z. B.: „Wie keine Natur in die andere verwandelt wird, so behält auch eine jede ihre Eigenschaften und wird keiner Natur Eigenschaft der andern Eigenschaft, in dem Sinne, daß etwa die menschliche Natur für sich selbst allmächtig werde wie die Gottheit. . . Jedoch, weil Gott und Mensch in Christo Eine Person und beide Naturen die höchste Gemeinschaft haben, so ist auch eine wahrhaftige Gemeinschaft der Eigenschaften beider Naturen. Daraus

von Lucas Osiander verfaßte „**Beständige Wiederholung** und gründliche Erklärung der Kirchen und Schulen im Fürstenthum Würtemberg Lehr und Bekenntniß von der Person und den beiden Naturen unsers Herrn Christi“, Tüb. 1572, welche von Pfaff unter die symbolischen BB. gezählt wird. Sie hebt nur noch stärker

---

folgt, was Gotte eigen ist, das hat die Menschheit mit ihr gemein, nicht blos dem Namen nach, sondern mit der That und Wahrheit“, S. 90. — Ferner gehört hieher der „Kurze und wahrhaftige Bericht der Würtemb. Theologen“ 1574, das Maulbronner Buch von Biedembach 1565, sodann die späteren, sehr bedeutenden Apologien der Concordienformel, namentlich die beiden von Andreä verfaßten Schriften: „Wahrhafte und gegründete Widerlegung der vermeinten Entschuldigung der Prediger zu Bremen“ 1583 und „gründlicher Bericht von zweien Schriften der Calvinischen Prädikanten zu Bremen“ 1585; und die Widerlegung des Staffort'schen Buchs durch die Würtemberger Theologen („Beständiger und gründlicher Bericht“ u. s. w.) 1599 (1601); außerdem Gerlach: Assertio sanae doctrinae de div. Majestate Christi hominis, Tübingen 1585, endlich die: Solida Refutatio des Heidelberger Consensus orthodoxus, Tüb. 1593 (von Andreä), ein gründliches, aber ungemein weitspuriges Werk, welches insbesondere im 6. Cap. die Behauptung der Reformirten, daß es sich in dem Abendmahlsstreite non de praesentia sed de modo praesentiae corporis Christi handle, schlagend widerlegt und die Amphibolie der Gegner aufdeckt. Andere ähnliche Schriften, die ich nicht näher kenne, findet man bei Pfaff a. a. O. verzeichnet. Indessen sind schon die genannten mehr als hinreichend, um den durchgängigen Consensus der Würtemberger Kirche zu beurkunden. Man liest in allen fast wörtlich dasselbe; genau dieselbe Darstellung, dieselbe Argumentation, aber auch dasselbe Schwanken, wie wir es oben fanden, weshalb später über ihre Auffassung der exinanitio so viel gestritten werden konnte. Ich will daher die Geduld der Leser nicht mit weiteren Auszügen ermüden, und begnüge mich, einige Stellen in den Beilagen zu geben.

als die früheren neben der Personeinheit auch den wesentlichen Unterschied der Naturen in Christo hervor, erläutert ihr Verhältniß zur göttlichen insbesondere aus dem des Leibes und der Seele, und führt einige Punkte der vorgenannten Apologie weiter aus. Die Würtemberger sandten dieses Bekenntniß an die Sächsische (Niedersächsische) Kirche, zum „öffentlichen Zeugniß, daß sie mit derselben Lehre, Glauben und Bekenntniß wie in allen, so auch in diesem Artikel einig seien".

Im Wesentlichen war dieß auch der Fall, bis auf einige Punkte, die sich uns alsbald aufdecken werden; wenden wir uns also dahin.

Dort, in Sachsen, war so eben die sogenannte Niedersächsische Confession erschienen, welche, von Martin Chemnitz verfaßt, der lutherischen Christologie einen bekenntnißmäßigen Ausdruck gegeben hatte. — Wie weit diese von vorn herein im mittleren und nördlichen protestantischen Deutschland Eingang gefunden habe, konnte sich erst zeigen, als sie auch dort Widerspruch fand. Zunächst wird man annehmen dürfen, daß sie ihrem Grundgedanken nach von den meisten getheilt wurde, die sich entschieden zur Abendmahlslehre der lutherischen Kirche bekannten; denn die reale Gegenwart des Leibes Christi im Nachtmahl setzt zum mindesten voraus, daß ihm das Vermögen beiwohne, seiner Menschheit nach da zu sein, wo er will. Auch hatte sich zu Lebzeiten Luthers kein öffentlicher Widerspruch dagegen erhoben. Melanchthon zeigte sich zwar von 1532 an geneigt, die volle Bestimmtheit der kirchlichen Abendmahlslehre an eine zerfließende Fassung hinzugeben *), und in demselben Maaße, als er dieß that, erklärte er sich auch gegen die Christologie Luthers. Er nennt die Erörterungen über die Allgegenwart disputationes scholasticae und verbittet sich ihre Einmischung in das Dogma vom Abendmahl; doch spricht er sich nur erst privatim darüber aus. Offener trat er

*) Vgl. Zeitschrift für Protest. u. Kirche, 1853 N. F. XXV. Bd. S. 155 ff.

mit diesem Widerspruch nach Luthers Tode, besonders seit den fünfziger Jahren hervor *), etwas verhüllt in dem Examen ordinandorum v. J. 1554, am entschiedensten in der Schrift gegen Stancarus v. J. 1552 und in der Antwort auf die Bayerischen Inquisitionsartikel v. J. 1555, wo er die ganze Lehre von der realen Mittheilung der Eigenschaften (die er jedoch durch die Bezeichnung communic. physica verdirbt, und durch den Tadel, daß sie eine confusio naturarum sei, entstellt) verwirft, und ihr eine blos dialektische entgegenstellt. Was er Positives darüber festsetzt, ist in der That sehr unbedeutend; es concentrirt sich in den Sätzen: Non in abstracto, sed in concreto tantum hae propositiones recipiendae sunt **); doctrina de communic. idiom. est forma sermonis, in qua proprietas uni naturae congruens dicitur in concreto de Persona; in propositionibus, quae loquuntur de Christo, addenda est explicatio per particulam distinctivam, ut possit intelligi secundum quam naturam praedicata personae Christi conveniant. Für die Tiefe der Lutherischen und Brenz'schen Anschauung hat er kein Verständniß, kaum daß er den Damascener erreicht, der ihm vorzugsweise Autorität ist. Auch für die Lehre von den Ständen hat er nichts gethan; er bleibt da bei dem Satz des Irenäus, daß der Logos während des Leidens Christi ruhte. Aber das verdient bemerkt zu werden, daß er auf die Wahrheit des menschlichen Lebens, insbesondere der menschlichen Empfindung des Schmerzes, Todes, Zornes Gottes ein großes Gewicht legt und auf die praktischen Momente die darin liegen, was namentlich Brenz gegenüber als eine Mahnung angesehen werden kann, über der einen Seite des Dogma die andere nicht zu vergessen ***).

*) Vgl. Galle, Melanchthon 448.

**) Was übrigens, recht verstanden, auch die lutherische Christologie zugibt, aber freilich auch in einem ihr widersprechenden Sinn genommen werden kann.

***) Loci. Corp. Ref. T. XXI. 626 ff.; eine ausführliche Darstellung

Wie es damit bald nach Luthers Tod im Allgemeinen stand, erkennt man am sichersten — da wo man es gewöhnlich am seltensten sucht — aus dem Osiandrischen Streit. Osiander hatte sich bekanntlich im Zusammenhang mit seiner eigenthümlichen Lehre von der Rechtfertigung (auf die wir hier nicht eingehen können) auch auf die Christologie eingelassen, aber im rein apologetischen Interesse, auf ziemlich inconsequente Weise. Um nämlich nachzuweisen, daß es nicht die menschliche, sondern die göttliche, wesenhafte Gerechtigkeit, oder, was dasselbe, die göttliche Natur Christi sei, durch deren Inhabitation wir gerecht würden, hatte er eine Theorie von dem Verhältniß der zwo Naturen in Christo aufgestellt, welche beide möglichst auseinanderhielt und die communicatio idiomatum fast zu negiren schien. Er sagt da: „Wenn man die ganze Person nennt, so mag man ihr alle die Eigenschaften beilegen, die den beiden Naturen sämmtlich oder sonderlich zugehören; wenn man aber der Naturen eine nennt, soll man ihr der andern Natur Eigenschaft keine überall zulegen oder von ihr sagen". Höchstens als nominelle will er die Mittheilung gelten lassen *). Hiernach beantworte sich die Frage, ob Christus nach seiner menschlichen oder nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, dahin: „er sei es nach der letzteren". Hingegen da, wo es sich um die Art handelt, wie die göttliche Gerechtigkeit Christi uns einwohnt, da geht er von ganz einer andern christologischen Anschauung aus: von dem Begriff der unzertrennlichsten lebendigen Einheit; er setzt da nicht nur voraus, daß Christus, wo er zugegen ist, ganz und ungetheilt zugegen sei, sondern auch, daß es gar keine Gemeinschaft mit ihm gebe, die nicht

---

gibt Pezel: Argumenta et objectiones de praecip. artic. chr. doctrinae, quae extant in scriptis Domini Phil. Melanchthonis, 1582. Vol. I. S. 226 ff.

*) Andr. Osiander: Von dem einigen Mittler J. Christo und von der Rechtfertigung des Glaubens 1515. Bl. N. 2.

durch seine Menschheit vermittelt sei; ja die Gemeinschaft mit dieser, worein schon die Taufe versetzt, ist das medium für die Inhabitation seiner göttlichen Gerechtigkeit in uns (P. 2). Hier tritt er dem „schädlichen Irrthum Zwinglis" entgegen, „der uns bereden will, daß Christus darum nicht sollte oder könnte im Sakrament, noch in unsern Herzen sein, weil er im Himmel zur Rechten des Vaters sitze", hier heißt es: „Das ewige (wesentliche) Wort kommt in der Predigt nicht ganz und gar bloß (nude), wie es in seiner göttlichen Natur allein ist, denn also könnten wirs nicht fassen, sondern wie es Mensch worden (caro factum), und ist unser Heiland und Mittler Jesus Christus, Gottes und Marien Sohn, wahrer Gott und Mensch" — so als wahrer Gott und Mensch kommt er durchs Evangelium in unsere Herzen, und ist dann „derselbige Christus in uns wahrhaftig gegenwärtig, ganz und unzertrennt" (D. 3. E. 4). Nur durch seine Menschheit, welche ein Tempel des ganzen göttlichen Wesens ist, vermögen wir überhaupt Christi Gottheit zu fassen, die Menschheit ist gleichsam die Rebe, in der der Saft des Weinstocks treibt, der lebendige Leib der Gottheit, „und wie ein Glied, vom Leibe abgehauen, kein Leben von der Seele empfangen kann, also können auch wir der göttlichen Natur oder des göttlichen Wesens, das unser Leben, Licht und Gerechtigkeit ist, nicht theilhaftig werden, wenn es nicht aus seiner Menschheit, als aus dem Haupt, in uns, als seine Glieder, herfließe" (P. 3 und ff. Vgl. die schöne Stelle vom Abendmahl, Bb.). Und diese Mittheilung geschieht nach Osiander im Wort und Sakrament. Es läßt sich nicht verkennen, daß dieser Anschauung eine tiefinnerliche, an die lutherische erinnernde Auffassung der Person des verherrlichten Christus zu Grunde liegt, während das, was vorher über das Verhältniß beider Naturen in ihm ausgesagt wird, weit von ihr abweicht.

*) Wie sich Osiander diese Anschauung von Christo mit der vorhin bezeichneten vermittelt, wird nicht recht klar.

In der Polemik gegen ihn fand man nun unter andern die erst bezeichnete christologische Darstellung vielfach bedenklich, man sah darin eine ganz ungeeignete Trennung der Naturen und hielt ihm den Kanon entgegen: daß beide, was sie wirken, nur mit- und durcheinander wirken. So finde ichs in vielen der zahlreichen Censuren, die gegen ihn erschienen, z. B. in denen der fürstlich sächsischen Theologen: „So wenig die menschliche Natur oder Menschheit von der Person des Mittlers abzusondern ist, so wenig soll sie auch von seinem Amt und Werken, so ihm als dem Mittler insonderheit zustehen und unter welche das Werk unserer Rechtfertigung fürnehmlich auch gehört, abgesondert werden" (Bg. B. 2 F. 1); noch stärker betont dieß die Responsio des Hamburger und Lüneburger Ministeriums (v. Aepin verfaßt), auch die Preußen, auch Justus Menius und Flacius machen in ihren Bedenken darauf aufmerksam *). Wir sehen, es wird also jetzt im Zusammenhang mit der Rechtfertigung eben dasjenige christologische Moment, welches nicht minder wichtig ist, als das der Allgegenwärtigkeit, es wird die Bedeutung des gottmenschlichen Thuns und Leidens für die Erlösung hervorgehoben, — weil es gefährdet schien; die andere Seite der Osiandrischen Theorie ließ man unbeanstandet, ohne näher auf sie einzugehen. Zugleich aber sehen wir aus der Art, wie man diese Dinge bespricht, daß man sich bis dahin noch nicht speciell auf die Christologie eingelassen hat; denn es sind nur allgemein gehaltene Erörterungen, in denen man sich bewegt, kürzere, richtige, aber nicht weiter entwickelte Sätze, die man aufstellt. Auch die entgegengesetzte Ansicht des Stancarus gab noch nicht Anlaß zur Wiederaufnahme des Dogma's; sie lag zu weit von der kirchlichen ab, als daß sie nicht sollte einfach verworfen worden sein, die eigenthümliche Theorie

*) Alle diese Censuren sind aus dem Jahr 1552. Das Nähere findet man in meiner Dissertation: Historia dogmatis de obedientia Christi activa. Erlangen, 1845.

Schwenkfelds aber, die damals erst bekannter zu werden anfing, stand zu isolirt da, als daß sie hätte eine allgemeinere Bewegung hervorrufen können; man wies sie als Erneuerung des Eutychianismus ab *).

Erst, wenn sich ein das Herz der kirchlichen Lehre treffender Widerspruch erhebt, wird es sich herausstellen, was Glaube und Bekenntniß der Kirche ist. So wars von je auf dem Gebiete der Dogmenbildung, so auch hier. Und dieser Anstoß ließ nicht auf sich warten; er erfolgte im nördlichen Deutschland gleichzeitig mit den Bewegungen in Schwaben. In dem großen Kampf gegen die von allen Seiten eindringende reformirte Abendmahlslehre mußte es auch mit der Christologie zu Entscheidung kommen. Und es kam dazu. Denn kaum hatte Westphal auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht und zum gemeinsamen Widerstand aufgerufen, so sehen wir auch sofort das andere Moment unseres Dogma, den Gedanken der Gegenwärtigkeit Christi, wieder hervortreten; in fast allen den Bekenntnissen, die in Folge jener Aufforderung eingiengen (1556. 1557), macht er sich geltend **), und zwar im engen

---

*) Deshalb gehe ich hier nicht weiter auf Schwenkfeld ein. — Seine Theorie, so offenbare Irrthümer sie enthält (humanam Christi naturam non esse creatam, das Fleisch vom Himmel), hat übrigens bedeutende Elemente der Wahrheit, und steht, nach Einer Seite, der lutherischen näher, als es jener Zeit erschien. Vgl. Hahn: Schwenckfeldii sententia de Christi persona et opere. Breslau 1847.

**) Sie sind von Westphal herausgegeben in der „Sächsischen Confession" vom J. 1557, die mir in der deutschen Edition vorliegt. Auszüge gibt Planck a. a. O. Bd. V. I. Th. 68 ff., freilich mit gehässigen Bemerkungen. Es kann, so bekannt die Sache ist, doch nicht schaden, die Namen der Ministerien zu nennen, die sich, fast alle in der Vollzahl ihrer Glieder zu dem lutherischen Dogma bekennen; es sind: Magdeburg, Eisleben, Bremen, Hildesheim, Hamburg, Lübeck, Braunschweig, Hannover, Wißmar, Schwerin, Husum, Dittmarsen und Nordhausen, und dazu ließe sich aus den fol-

Anschluß an Luther. Wie eine im Hintergrund gelegene Wahrheit tritt er hervor; die namhaftesten Theologen treten dafür ein. Man erkennt, wie tiefinnerlich beide Dogmen zusammenhängen, man bekennt sich mit dem einen auch zum andern.

Zur erneuerten Durcharbeitung der Christologie aber kam es hier vorzugsweise durch Martin Chemnitz, den trefflichen Superintendenten zu Braunschweig, und zwar gegenüber den Wittenberger Theologen.

Diese, die sogenannten Kryptocalvinisten, Paul Eber, G. Major, Crell, verwarfen nach dem Vorgang Melanchthons mit der kirchlichen Abendmahlslehre auch die Lehre von der communicatio idiomatum im Sinne Luthers, und insbesondere von der Allenthalbenheit der menschlichen Natur Christi. Gleich von vorn herein hatten sie sich „gegen Herrn Brentii und Jakobi Andreä Bücher und Disputation" ausgesprochen *), daß sie über die alten Lehrer mit fremden und ungewöhnlichen Reden hinausgiengen, den Unterschied der beiden Naturen nicht ernstlich genug hielten, die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl auf die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen statt allein auf die Einsetzungsworte gründeten u. s. w.; im weitern Verlauf des cryptocalvinistischen Streites traten sie dann mit diesem Tadel noch weit entschiedener hervor, und beschuldigten die Schwaben einer völligen Corruption des Dogma: Eine Ausgießung wesentlicher göttlicher Eigenschaften in die menschliche (effusio physica) vernichte deren Wahrheit, verwandle sie ins Göttliche (Exäquation und Vermischung der Naturen), und führe überdieß zu einer dop-

---

genden Jahren noch eine ziemliche Anzahl, sowohl einzelner Theologen als ganzer Ministerien beifügen.

*) Zuerst in einem Bedenken der Fakultät an den Churfürsten vom Jahr 1564, bei Hutter, Concord. concors. c. 2. p. 13 ff. (Auszüge daraus in der Grundveste), sodann in ihren Erklärungen vom J. 1565, bei Hutter a. a. O. p. 102. Vgl. Planck V. II. S. 516 ff.

pelten Gottheit Christi, einer ungeschaffenen und einer geschaffenen, eine Allgegenwart des Leibes Christi zerstöre die Wahrheit desselben und führe zum Doketismus, insbesondere zur Vernichtigung der historischen Thatsachen der Himmelfahrt und Erhöhung. Ferner tadeln sie die Nichtunterscheidung beider Stände, die Läugnung wahrer menschlicher Bedürfnisse und Leiden Christi u. s. w. *). Dagegen bleiben sie ihrerseits bei der reformirten Fassung stehen, insbesondere bei dem Satz, daß die Gottheit des Logos ganz in Christo, aber auch ganz außerhalb Christi existire. Ueber die Mittheilung der Eigenschaften lehren sie wie Melanchthon; sie sagen, daß zwar Christi menschliche Natur kraft der unio hypostatica mit allen den Gaben des heiligen Geistes geziert sei, deren die menschliche als die endliche und kreatürliche fähig ist, dona creata et finita, wie sie sich auch in andern Heiligen finden, jedoch im vollsten Maaße; aber die wesentlichen und als solche unendlichen Eigenschaften der Gottheit haben sich ihr nicht mitgetheilt und konnten sich ihr nicht mittheilen, ohne ihr Wesen und ihre Kreatürlichkeit zu alteriren: finita non recipiunt infinita. „Diese Herrlichkeiten der menschlichen Natur in Christo, die sie in oder für sich selber empfangen hat, müssen demnach sonderlich angesehen und unterschieden werden von den wesentlichen Eigenschaften der göttlichen Natur, in denen Christus eines Thuns und Wesens ist . . . Also sind die großen und hohen Gaben und Herrlichkeiten, so die Menschheit Christi in und für sich selbst ohne Maaß empfangen hat vor und nach der Verklärung, dennoch nicht ewige unendliche Eigenschaften der gött-

---

*) So in den Thesen vom J. 1570, in denen bereits ihr Calvinismus offen hervortrat; am klarsten in der Grundveste 1571, bei weitem dem Bedeutendsten, was von dieser Seite erschien, weshalb ich mich hier ausschließlich an sie halte. Der Wittenberger Katechismus aus demselben Jahre und der Consensus Dresdensis aus dem folgenden, sind wegen ihrer Zweideutigkeit ganz unbrauchbar. Vgl. die Charakteristik Plancks, a. a. O. 590 ff.

lichen Natur zu nennen, und muß in der Person Christi in alle Ewigkeit, die göttliche Natur, welche unendlich ist und Alles geschaffen hat, von der menschlichen Natur, welche endlich und erschaffen ist, und darneben die Eigenschaften der göttlichen Natur, als Ewigkeit und Unendlichkeit des Wesens, Allmacht, Allwissenheit rc., von den Gaben, so der menschlichen Natur in Christo mitgetheilet sind, mit Fleiß unterschieden werden" *). Dem entsprechend wird dann auch von den Wirkungen gelehrt: „Nicht soll man die unzertrennliche und unzerstörliche Vereinbarung beider Naturen in der einigen Person Christi also verstehen, daß allein das Wesen beider Naturen unvermischet und unverwandelt geblieben, sondern es hat auch eine jede Natur ihre wesentlichen, wahrhaftigen Eigenschaften an sich behalten, die göttliche ihre Ewigkeit, Unendlichkeit, unermeßliche Weisheit, Allmacht, Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit rc., die menschliche Natur aber alle die wesentlichen Eigenschaften, die im Menschen sind und bleiben ohne Sünde. Ferner wie die Eigenschaften der beiden Naturen nicht in einander gegossen, oder vermenget sein, also sind auch nach der unzertrennlichen, unzerstörlichen Vereinigung die Wirkung einer jeden Natur unterschieden. Denn die göttliche hat ihre Wirkung mit dem Vater und heiligen Geist als wahrer unendlicher Gott, die menschliche thut und leidet, was menschlicher Natur Eigenschaft mit sich bringet. Solcher Unterschied der Naturen, Eigenschaft und Wirkung zerreißt oder zertrennet und zerstört nicht die Einigkeit der Person, gleichwie die Vereinbarung der beiden ungleichen Naturen, und die Einigkeit der Person, hinwiederum auch der Naturen Eigenschaft und Wirkung nicht durcheinander menget" **).

---

*) Grundveste 23. 25.

**) Gerade hier begegnen wir einmal dem Gedanken einer Entäußerung des Göttlichen, der auch sonst, jedoch in einem andern Sinn, in der reformirten Doctrin vorkommt. In welchem Sinne, erklärt Schneckenburger a. a. O. S. 9: „Die Erniedrigung des Logos kann ihnen nicht

Diesen Einwendungen und dieser Theorie gegenüber entwickelt nun **Chemnitz** das Dogma auf eine Weise, die sowohl materiell als formell einen bedeutenden Einfluß auf dasselbe gehabt hat. Er thut dieß in der berühmten Schrift **de duabus naturis in Christo** 1570, und auf populäre Weise in der 1571 verfaßten: „Wiederholten christlichen gemeinen **Confession** und **Erklärung**, wie in den sächsischen Kirchen vermöge der heiligen Schrift und Augsburg. Confession gelehrt wird: vom Abendmahl des Herrn,

---

eine Verzichtleistung auf die Ausübung der göttlichen Majestät und Wirksamkeit sein, sondern nur eine Quasi-Erniedrigung. Es findet keine wirkliche Veränderung der göttlichen Natur Statt, noch eine Einschränkung und Unvollkommenheit ihres Wirkens während des status exinanitionis, sondern nur eine occultatio, eine **Verhüllung** in die menschliche Natur. Der Logos wirkt unablässig auf göttliche Weise, aber dies geschieht, so zu sagen, neben dem, daß er in Jesus ist. Nur in dem zur persönlichen Einheit aufgenommenen, im Schooße der Maria concipirten Menschen verhüllt er sich zunächst, manifestirt sich nicht in seiner vollen Herrlichkeit, wie er in der Trinität subsistirt. Die Erniedrigung besteht also bloß in einer Verhüllung dadurch, daß der Logos, ohne sich als solchen direkt kund zu geben, in persönliche Einheit mit dem Menschen Jesus einging, gleichsam die menschliche Natur als Decke sich umwarf. Man braucht aber bloß dieses Bild etwas anzusehen, so muß es auch wieder schwinden als nur sehr uneigentlich gebraucht von dem Acte der Menschwerdung, der doch eine Gott-Offenbarung sein soll. Es ist nur eine Quasi-Verhüllung (Mart.: apparet ista humiliatio primo in ejus conceptione, quatenus assumendo humanam naturam in unitatem ejusdem secum personae aeternus dei filius creator omnium quasi factus est in tempore; eaque ratione **quasi** occultatus est in carne). In der That ist Nichts verhüllt, das vorher offen war, die allgemeine göttliche Wirksamkeit des Logos hört nicht auf und ist nicht verdunkelt, im Gegentheil tritt sie durch die Menschwerdung und in Folge derselben nur heller hervor".

von der persönlichen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo u. s. w." In diesen Schriften verfährt Chemnitz mit Vorsicht und Umsicht. Obwohl völlig einverstanden mit dem Grundgedanken Luthers, ist ihm doch die schwäbische Darstellung zu kühn; er kann von ihr aus mit den Instanzen der Gegner nicht recht fertig werden, er fürchtet, sie wahre die Realität des irdisch-menschlichen Lebens Christi nicht genugsam, daher sucht er sie einigermassen zu limitiren, überhaupt in den älteren Weg der Christologie wieder einzulenken.

Zu diesem Behuf bildet er im Anschluß an Johannes von Damascus die von diesem bereits angebahnte Classificirung der Aussagen über die communicatio idiomatum weiter fort, und dadurch ist er vornehmlich der Urheber jener Eintheilung in das dreifache genus communicationis idiomatum geworden, welche hernach allgemeine Aufnahme in die lutherische Theologie fand. In die erste Klasse faßt er diejenigen Sätze zusammen, welche das, was von einer der beiden Naturen gilt, von der Person in concreto aussagen, in welchen also das Subject die ganze Person, das Prädikat eine Eigenschaft der einen oder der andern Natur ist; in die zweite Klasse diejenigen Sätze, in welchen das Subjekt die eine oder andere Natur, das Prädikat aber eine zur Erlösung gehörende Thätigkeit ist, zu der beide Naturen immer concurriren; in die dritte Klasse alle diejenigen Sätze, welche die Mittheilung der Eigenschaften göttlichen Natur an die menschliche aussagen. Mit ausführlicher Umständlichkeit entwickelt er diese Eintheilung de duabus naturis c. 12, kürzer in der Sächsischen Confession: „Im ersten genere werden die Naturen considerirt nach ihren natürlichen oder wesentlichen Eigenschaften, welche sie auch in und nach der persönlichen Vereinigung behalten. Im andern genere werden ihre natürlichen Wirkungen betrachtet, wie in dem Amt Christi jede Natur ihre eigene natürliche Wirkung nach ihren wesentlichen Eigenschaften dazu thut. Aber in diesem dritten wird aus der Schrift erklärt, was der menschlichen Natur in Christo von wegen der per-

sönlichen Vereinigung neben und über ihren natürlichen Eigenschaften, wie die Schrift sagt, gegeben, oder wie die Patres reden, communicirt und mitgetheilt sei, non verbaliter, sed realiter". (107). Ueber die beiden ersteren sei man im Wesentlichen eins, das letztere bilde den eigentlichen Gegenstand der Controverse. Was Chemnitz zu dieser Schematisirung bewog, war, wie er selbst sagt, die „leichtere übersichtlichere Lehrweise"; ich kann jedoch nicht finden, daß das Dogma dadurch wirklich gewonnen habe, vielmehr wird so, was der Anschauung Luthers ein lebendiges Ganzes war, in der Ausführung zu sehr distinguirt und zersplittert.

Weit bedeutender ist das, was er für die innere Entwicklung und Erklärung des Dogma selbst geleistet hat. Er geht zu diesem Behuf unter Voraussetzung der altkirchlichen Bestimmungen über die Realität der beiden Naturen bis auf die unio hypostatica, als auf die eigentliche Grundlage, zurück. Er unterscheidet sie einerseits von der Art, wie Gott mit sich selber wesentlich eins ist in der Trinität, andrerseits von der, wie er in den Creaturen, in den Gläubigen, Heiligen, Seligen wohnt; ersteres würde zu einer Aufhebung der menschlichen Natur in das Wesen der Gottheit führen, letzteres den specifischen Unterschied des Gottmenschen von allen Geschöpfen gefährden (de duab. nat. 7). Sie ist vielmehr ein Drittes zwischen beiden, nämlich eine Vereinigung beider Naturen zu Einem ὑφιστάμενον, ὑφιστάμενον σύνθετον, wie Johannes von Damascus. Indem die Hypostase des Logos, welche nicht von der Natur desselben getrennt gedacht werden kann, indem also die göttliche Natur des Logos *) die menschliche Natur annimmt, bildet sie die Person des Gottmenschen, welche mithin als die gottmenschliche zu bestimmen ist: ad integram personam Christi incarnati pertinet non tantum divina ejus natura assu-

*) Chemnitz braucht durchweg beide Ausdrücke hypostasis Verbi und natura divina neben einander.

mens, verum etiam assumta humana natura (55. 66. 85. 494 *). Die persönliche Union ist also keine Verwandlung der einen Natur in die andere, beide behalten ihr natürliches Wesen, sie ist auch, ihrem Begriff nach, noch nicht Mittheilung der Naturen und Eigenschaften (325), wohl aber begründet sie eine reale, unzertrennliche und so innige Gemeinschaft beider mit einander, daß jede die andere ganz in sich hat, ganz mit sich durchdringt (communio realis, intima, praesentissima; plenissima, arctissima et intima naturarum in se et ad se conjunctio), dergestalt, daß die ganze Fülle der Gottheit, tota plenitudo deitatis Filii Dei, sich der Menschheit mittheilt und sie mit sich durchgeht, durchleuchtet, durchlebt, ähnlich wie das Feuer das glühende Eisen (c. 4. 57. 67. 70. 73).

Die göttliche Natur ist jedoch von ihren Eigenschaften unzertrennlich, oder vielmehr die göttlichen Eigenschaften sind nichts, als das göttliche Wesen selbst: attributa divina non sunt accidentia, sed ipsa Dei substantia; tenendum est: essentialia divinitatis idiomata nihil discrepare ab essentia divinitatis, cum unum et idem sint, hoc est, simpliciter sunt ipsa absoluta Dei essentia, ut aeternitas, majestas, omnipotentia etc. et essentia

---

*) Vgl. Sächs. Conf. S. 103: „Die menschliche Natur in Christo ist nicht für sich eine besondere Person, sondern der Sohn Gottes, welcher von Ewigkeit eine göttliche Person gewesen und geblieben, hat die menschliche Natur in Einigkeit seiner Person angenommen, daß er nun nicht allein Gott, sondern auch wahrer Mensch ist, und zu seiner Person nunmehr nicht allein die göttliche, sondern auch die angenommene menschliche Natur gehört, welche persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo unzertrennlich und unzerstörbar ist und bleibet in Ewigkeit". — Man kann also nicht mit Baur sagen: daß ihm das eigentliche Subject der Person Christi das Göttliche sei; Chemnitz denkt sie immer, wie alle Lutheraner, als die gottmenschliche Einheit.

Dei est ipsa omnipotentia etc. (13. 23. 279 *); daher ist mit der Gemeinschaft der Naturen auch schon die Mittheilung der Eigenschaften gesetzt. Es verhält sich damit so: Wie die unio hypostatica, so geht auch die communicatio idiomatum von der göttlichen Natur aus, diese theilt der von ihr assumirten menschlichen außer und über den natürlichen und endlichen Gaben, die sie besitzt, auch ihre göttlichen und als solche unendlichen idiomata mit, während sie selbst (die göttliche) dabei weder etwas empfängt noch aufgibt: divinae naturae nihil neque decessit neque accessit. (57. 73. 249. Sächs. Confession 106. 109).

Nun ist aber nach Chemnitz die menschliche Natur, wie sie aus und an sich ist, nicht fähig, eine solche Gottesfülle zu fassen; als die endliche hat sie ein beschränktes Maaß der Empfänglichkeit für das Göttliche — es fragt sich also, wie ist eine Mittheilung der unendlichen göttlichen Eigenschaften an sie möglich, ohne Zerstörung ihrer natürlichen Grenzen? Darauf antwortet Chemnitz: Wenn Gott schon den Gläubigen, welchen er juxta gratiam mit seinem Geiste innewohnt, durch die lebendige Innewirkung desselben **) so viele herrliche und übernatürliche Gaben mittheilt, ja der göttlichen Natur sie theilhaftig macht, so wird dieß in noch weit höherm Maaße von der Menschheit Christi gelten, welcher die Gottheit in absoluter Fülle auf persönliche Weise (nicht blos per gratiam) einwohnt; sie muß dadurch alle die geistlichen und himmlischen Gaben, deren überhaupt eine geschaffene Natur fähig ist, im vollsten Maaße empfan-

---

*) Diese Bestimmung über das Verhältniß von Wesen und Eigenschaften Gottes ist bei Chemnitz die Voraussetzung für die communicatio idiomatum, und geht durch die ganze Lutherische Christologie hindurch; Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 1839. S. 176 hat dieß völlig verkannt.

**) Die inhabitatio spiritus sancti in sanctis per gratiam ist immer zugleich efficacia — gleichfalls ein Grunddgedanke von Chemnitz.

gen, die Gottesfülle muß sich wie ein lebendiger Strom in sie ergießen, sie durchleuchten und durchwirken. Dieß sind nun allerdings noch nicht die wesentlichen Idiome der Gottheit, sondern nur erst ihre Wirkungen auf sie: effecta ejus extra divinitatem in humanam Christi naturam: dona infusa, habitualiter ei inhaerentia; aber sie machen doch die Menschheit zum geeigneten Organ für eine noch höhere Mittheilung, sie bilden die subjective Disposition, die lebendige Vermittlung für jene wesentlichen göttlichen Eigenschaften, welche sie außer und über ihren natürlichen Proprietäten (praeter et supra) vermöge der hypostatischen Union mit dem Logos empfängt (cap. 20. 21) *). Daß eine solche Mittheilung statt finde, beweist Chemnitz wie Luther und Brenz theils aus Joh. 1, 14. Phil. 2, 9. Joh. 5, 2. 26. Col. 2, 9, theils aus den Stellen Matth. 28. Eph. 1, 20. Joh. 17, 5. (c. 24) **); daß sie unmittelbar mit der Incarnation, nicht erst mit der Erhöhung gegeben sei, folgert er aus dem Begriff der erstern (tota plenitudo deitatis a primo momento hypostaticae unionis corporaliter in assumta natura Christi habitavit). — Den Modus aber, und hier liegt der Hauptpunkt seiner Ausführung, den Modus bestimmt er entsprechend der unio hypostatica zunächst negativ dahin, es sei keine blos nominelle, aber auch keine essentielle oder physische Mittheilung; nicht so theilen

---

*) S. 255—261: Humanitas Christi est organon vivum, intelligens, rationale, quod vivi et intelligentis organi modo cooperatur, quando divinitas per illud divinas suas operationes vult efficere . . . Ideo accepit innumeras dotes spirituales, quibus ita informetur, disponatur, habilis et idonea reddatur, ut possit esse operationum divinitatis Verbi organon, habens suam operationem seu efficaciam ad quaecunque et quandocunque divina potentia τοῦ λόγου organo illo pro liberrima sua voluntate uti voluerit, conscia scilicet mente humana et conformi humana ejus voluntate.

**) Sächs. Conf. 106.

sich die Idiome der göttlichen Natur an die menschliche mit, daß sie von jener abgelöst, zu wesentlichen Eigenschaften der letztern würden; dieß wäre einmal schon deshalb unmöglich, weil die göttlichen Idiome das Wesen Gottes selbst sind, es höbe ferner das Wesen der menschlichen Natur, mithin die Gleichwesentlichkeit Christi mit uns auf, und führte überdieß zu einem doppelten göttlichen Wesen, dem des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, und einem aus der Menschheit durch physische Transfusion der göttlichen Attribute gebildeten, zu einer an sich seienden und einer von der Gottheit abgelösten Gottheit, — quae monstra idiomatum serio damnamus, setzt Chemnitz hinzu, um die Mißdeutung der Wittenberger abzuweisen, et retinemus regulam, propria non egrediuntur sua subjecta (S. 279 ff. 327. 349. Sächs. Conf. 119. 120). Vielmehr sei die Mittheilung als lebendige Durchwirkung, als reale Manifestation des Göttlichen in der angenommenen Menschheit und durch sie zu denken, nicht als ein ruhendes Seinsverhältniß, „nicht als ob die Fülle der Gottheit blos und müssig der menschlichen Natur Christi einwohnte, sondern so, daß sie mit ihrer Herrlichkeit, Kraft und Wirkung in ihr, mit und durch sie leuchte, scheine, sich beweise und erzeige, freiwillig, wie und wo Er will", (ita ut in assumta humana luceat, cum illa et per eam se exserat); also eine aktuelle Durchdringung, wofür wiederum das glühende Eisen die entsprechendste Analogie darbiete (c. 23). Gerade auf diese lebendige Durchdringung, auf dieses Sich-erzeigen des Göttlichen in, durch und mittelst der menschlichen Natur legt Chemnitz das ganze Gewicht, ja man kann wohl sagen, daß ihm dieß den eigentlichen Begriff der Sache bildet: communicatio majestatis in Christo definitur ἐνεργείᾳ — weshalb er auch das sich der Menschheit mittheilende Göttliche am liebsten als dona, virtutes et operationes bezeichnet. So allein scheint ihm die Personeinheit gegenüber den Instanzen der Gegner vollständig gewahrt, so allein wird es klar, wie in Christo Eine Gott-

heit, Eine Allmacht, ein göttliches und zugleich menschliches Leben, Eine göttlich-menschliche Lebensbewegung ist. Es beruht dieß Alles auf der in dem Willen des Logos begründeten Aktualität des realen Verhältnisses, nach welchem die Menscheit das von ihm assumirte, durchwaltete Organon ist, περιχώρησις (281. 323 ff. 329. 333 *).

Von dieser Anschauung aus sucht nun Chemnitz die Idiomen-communication noch näher zu erklären. Weil sie wesentlich ἐνέργεια ist, so sind es zunächst die sogenannten wirksamen oder mittheilbaren Eigenschaften der Gottheit, Macht, Güte, Weisheit u. dgl., die sich der Menschheit mittheilen, damit aber auch mittelbar die sogenannten ruhenden Wesensbestimmtheiten, Ewigkeit und Unermeßlichkeit, welche mit jenen unzertrennlich zusammenhängen, wie denn die göttliche Macht, die durch die assumirte Menschheit sich wirksam erzeigt, ewig und unermeßlich ist, und eben so auch die Weisheit u. s. w. So theilen sich zwar alle göttlichen Idiome der Menschheit mit, jedoch mit Unterschied: Ewigkeit und Unendlichkeit wohnen ihr zwar persönlich inne, aber sie äußern sich nicht auf besondere Weise in ihr und durch sie, wie die übrigen, und ist daher die Menschheit Christi, obwohl vermöge der communic. idiom. allmächtig, doch nicht auch wesentlich ewig unermeßlich (S. 329. 382—330 **). — Von dieser Anschauung aus werde es auch erst völlig klar, daß und wiefern beide Naturen zu dem gesammten Erlösungswerke in dem dreifachen Amte Christi zusammenwirken, so nämlich, daß die göttliche mittelst (in, cum, per) der von ihr assumirten und durchdrungenen menschlichen, diese nicht blos aus ihren natürlichen, sondern zugleich mit den ihr mitgetheilten göttlichen Kräften, und nicht als selbstloses Medium,

*) Real oder wahr nennt er sie im Unterschied einerseits von einer communic. physica, andrerseits von einer communicatio verbalis.

**) Dasselbe entwickelte J. Andreä auf dem Colloq. Montisb. S. 271.

sondern als (relativ) selbstständiges Organ mitwirke: divina natura voluit assumtam nostram naturam in communionem divinarum suarum operationum assumere (162. 323. 363 *). — Vermöge solcher Cooperation hat Christus auch nach seiner menschlichen Natur die Wunder verrichtet und nach seiner göttlichen an dem Leiden der menschlichen participirt; kraft solcher Cooperation vertritt und regiert er jetzt als der Erhöhete seine Kirche auf Erden, und ist überhaupt sein gesammtes Thun zu unserm Heil ein gottmenschliches, eine gemeinsame Wirkung der Einen Person nach beiden Naturen. In diesem Sinne will der altkirchliche Canon: agit utraque natura cum communione alterius quod proprium est, verstanden sein **), und eben hierauf beruht die ganze Kraft des Erlösungswerkes; eben hier liegt die tiefe praktische Bedeutung der Lehre von der communicatio idiomatum. Vgl. 217. 220. 225 — 229. mit 364 — 367.

---

*) Humana assumta natura ipsa etiam lucet, operatur — Officia muneris competunt Christo secundum et per utramque naturam, ita ut in illis divina natura τοῦ λόγου agat ut agens principale cum communione assumtae naturae tanquam organi immediati, proprii et cooperantis. (Die Spätern nennen dieß auctoritative). Vgl. Sächs. Conf. 108: „Er kann auch mit und durch seine angenommene menschliche Natur schaffen und wirken nicht allein die natürlichen Wirkungen, sondern, was er will, aus und nach der empfangenen übernatürlichen, unaussprechlichen göttlichen Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt, wenns gleich sonst aller menschlichen, ja engelischen Natur unmöglich wäre. Denn auch nach der angenommenen menschlichen Natur ihm gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden".

**) Im Gegensatz gegen die Reformirten und Wittenberger, die denselben Canon weit äußerlicher fassen: quasi assumta Christi natura in actionibus illius officii nihil vel aliud vel amplius cooperetur, quam quantum naturales ejus proprietates possunt, ferunt et admittunt. Vergl. oben S. 288. 289 die Anmerkung.

Ueberschauen wir diese Exposition unsers Chemnitz, so zeigt sich deutlich der Unterschied von Brenz. Brenz faßt offenbar das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo wesenhafter, habitueller, intensiver, Chemnitz, um die Wahrheit des letzteren nicht zu gefährden, aktueller; Brenz denkt schon den Begriff der Menschwerdung voller, als Mittheilung der ganzen Gottesfülle an die Menschheit, Chemnitz entwickelt diese erst aus der Assumtio als Folge; jener läßt die göttlichen Eigenschaften sich in die Menschheit, sie erhöhend, ergießen, dieser läßt sie in ihr und durch sie wirken — so zwar, daß die Wirkung vom Logos ausgeht, aber die Menschheit zum mitwirkenden Prinzip macht.

Hiernach wird sich auch ihre beiderseitige Anschauung über die Gegenwärtigkeit Christi verschieden gestalten. Chemnitz drückt sich darüber fast durchweg in der Formel aus: quod filius Dei assumta sua natura seu corpore suo adesse potest, quandoque, ubicunque et quomodocunque vult. Man hat ihn deshalb neuerdings des Abfalls von dem lutherischen Prinzip beschuldigt: „Während aus diesem die wirkliche Allgegenwart auch des menschlichen Leibes Christi folge, setze er sie auf eine blose Möglichkeit herab" *). Und allerdings liegt hier eine weitere Abweichung von Luther und Brenz. Allein ein Abfall vom Prinzip ist das noch nicht, wie sich aus Folgendem ergibt. Chemnitz beginnt mit dem Satze, daß der Leib Christi ein wahrhaft natürlicher Leib, räumlich und lokal beschränkt gewesen sei; diese circumscripta et localis forma seiner Gegenwärtigkeit wurde durch die Auferstehung abgethan und zu einer höheren, freieren Seinsweise erhoben, — der irdische Leib zum σῶμα πνευματικόν verklärt, dessen Eigenthümlichkeit darin besteht, daß er, dem Geiste Gottes vollkommen unterworfen, diesem zum freien Organ und Wirkungsmittel dient (476). Auch als dieser verklärte Leib ist er nicht ohne schaubare Gestalt, nicht auf Erden gegenwärtig, sondern im Him-

*) Baur a. a. O. 435. Gieseler, Kirchengeschichte 3, 2. S. 435.

mel, im Reich der Seligen, wenn auch nicht eingeschlossen und an einen Ort gebunden, doch alicubi, nach Art unsrer eigenen künftigen Auferstehungsleiber. Aber weder jene räumlich lokale, noch diese geistig-leibliche Seinsweise hindert Christum, auf eine unendlich höhere, übernatürliche und überweltliche Weise mit seinem Leibe in seiner Gemeinde gegenwärtig und wirksam zu sein, wie und wo er will (praesentiam corporis sui exhibere), ohne daß dadurch die physische Wahrheit und Realität desselben aufgehoben würde (480—482 *). — Wo diese Gegenwart wirklich statt finde und wie weit sie sich erstrecke, das will Chemnitz nicht a priori, sondern allein nach dem klaren Schriftwort bemessen wissen **). Hiernach ist es zunächst zweifellos, daß Christus im Sakrament, in der Predigt, in der Kirche, überhaupt bei allen seinen Gläubigen in der weiten Welt zugegen sei. Ob auch über diesen Kreis hinaus durch das ganze Universum hindurch, läugnet er keineswegs, weil er auch dafür ein klares Schriftzeugniß hat: „Wenn jemand weiter fragen wollte von andern Kreaturen außer der Kirche Gottes, da wissen wir aus Eph. 1, 10. Ps. 8, daß Christo auch nach seiner angenommenen menschlichen Natur Alles unter die Füße gethan, Alles seiner Gewalt untergeben, daß ihm

*) Contra rationem formae communis, contra rationem physicam — non circumscriptione locali aut conditione hujus saeculi visibili, sensibili aut naturali — auch nicht tali praesentia, qualis est ratio corporum glorificatorum. Sächs. Conf. 136 ff. wiederholt.

**) Er beginnt diese Abhandlung c. 30 mit den Worten: Non ex nostris argumentationibus, sed e verbo Dei statuamus filium Dei in et cum humanitate assumta posse ea praestare, de quibus nobis certum et expressum verbum seu promissionem tradidit . . . ut ita in hac disputatione de Christo conjungamus velle, posse fieri seu esse; reliquas vero quaestiones, de quibus non habemus tam expressum verbum, in medio relinquamus et differamus ad futuram et coelestem scholam. Dieser Gesichtspunkt will bei der Beurtheilung festgehalten sein. Vgl. Sächs. Conf. S. 130.

Alles gegenwärtig sei und er gegenwärtig über Alles regiere". Nur mit der Frage, ob Christus seinem Leibe nach auch an allen Oertern, in Steinen, Bäumen, Thieren u. s. w. sei (wie Luther früher einmal gesagt hat), will er unverworren bleiben; „darauf, sagt er, lassen wir uns nicht weiter ein, weil über diese ohnehin unerbauliche Frage die Schrift keinen Aufschluß gibt; das behalten wir am besten der schola aeterna vor" (Sächs. Conf. 130, de duab. nat. 521 *). — Der nächste Grund der Gegenwärtigkeit Christi liegt also immer in seinem Willen, über den uns allein das Wort sichern Aufschluß gibt; der Wille ist es, kraft dessen er sich bestimmt, auf diese oder jene Art zu existiren und zu wirken, sei es in der beschränkten Form des irdisch=leiblichen Lebens (473), oder der verklärten Leiblichkeit (479) oder endlich nach der illokalen, übernatürlichen Seinsweise (483. 499. 503. 421). Und diese constante Zurückführung auf den Willen hängt mit der ganzen Betrachtungsweise unsers Chemnitz zusammen; er kann gar nicht anders, weil er die Person Christi stets im engsten Zusammenhang mit der ganzen Heilsökonomie, ihre ganze Thätigkeit als das Mittel zum Vollzug des göttlichen Heilswillens betrachtet. Aber den Möglichkeitsgrund jener dritten Seinsweise setzt er mit allen lutherischen Theologen vor ihm in die unio hypostatica (494). Sie begründet, sagt er mit ihnen, ein Verhältniß beider Naturen, vermöge dessen sie sich real durchdringen und sich einander unzertrennlich gegenwärtig haben (arctissimam utriusque naturae inter se et ad se mutuam unionem praesentissimam et unitissimam), eine Gemeinschaft, kraft deren die Menschheit nie und nirgends außer dem Logos, in dem sie subsistirt, der Logos nie und nirgends außer der assumirten Menschheit auch nur gedacht werden kann **). Diese unmittelbare und unzertrenn-

---

*) Vgl. den von Hutter in der Conc. conc. c. 47 mitgetheilten Brief von Chemnitz, der genau dasselbe besagt.

**) Vgl. 349. 468. 495. 498: Ita toti plenitudini deitatis filii persona-

liche Gegenwart beider ist aber noch etwas anderes, als die Aktualisirung, die Bethätigung derselben innerhalb des Raumes, an bestimmten Orten und zu bestimmten Zwecken, etwas anderes, als die sogenannte Allgegenwart des Gottmenschen in der Kirche, im Universum (495. 505); sie hat an sich gar nichts mit dem Raume zu thun, es ist kein Verhältniß zur Welt, sondern ein rein immanentes Verhältniß, daher man sagen kann, daß Christus auf diese Weise nirgend anderswo zugegen sei *). Aber sie enthält zugleich

liter unita est assumta natura, ut λόγος intra arcanum, arctissimum, intimum, profundissimum et praesentissimum complexum totius divinae suae naturae, quae supra et extra omnem locum est, secum, intra se, apud se et penes se personaliter unitam et praesentissimam semper (eam) habeat, et in illa plenitudine unitae deitatis assumta natura suam ἀδιαίρετον καὶ ἀδιάστατον, juxta Damascenum, individuam seu inseparabilem et indistantem seu locorum intervallo indisjunctam habeat immanentiam, quo vocabulo scholae utuntur. Haec vero praesentia non constat ratione aliqua aut conditione hujus saeculi, quae ratione nostra comprehendi possit, sed est magnum, incomprehensibile et inenarrabile illud mysterium hypostaticae unionis. Omnes igitur cogitationes de localitatibus, rationibus et conditionibus praesentiae hujus saeculi removendae sunt.

*) A. a. O. c. 5. p. 66: Praesentia τοῦ λόγου in carne assumta, ac vicissim praesentia naturae assumtae in λόγῳ, seu apud et penes divinam naturam assumentem, toto genere differt a praesentia, qua λόγος reliquis creaturis praesens adest, vel reliquae creaturae praesentes sunt τῷ λόγῳ. Nam ratio seu forma hypostaticae unionis non in eo tantum consistit, propter quod assumpta natura in persona λόγου sustentetur, gestetur ac foveatur: sed quod non particula aliqua, sed tota plenitudo deitatis λόγου unita est assumtae naturae, non sicut in Sanctis tota est, sed personaliter et ad unum ὑφιστάμενον. Et assumta natura toti plenitudini, non tantum particulae alicui deitatis λόγου alicubi agglutinata est, sicut clavus adhaeret rotae, pla-

den metaphysischen Grund, warum er an jedem Orte im Raum sich eine Gegenwart geben und bethätigen kann, wo und wie er will: Haec vero, scil. quod humana natura personaliter in λόγῳ subsistit.. firmissime efficiunt et stabiliunt illud axioma: Filium Dei cum assumta sua natura adesse posse, ubicunque, et quomodocunque vult; hoc est ubi se cum illa adesse velle certo verbo promisit.

Während also Brenz mit Luther die wirkliche Gegenwart Christi in der Welt, welche sie aus der persönlichen Einheit der beiden Naturen ableiten, als eine sich immer gleiche, als ein allgemeines Seinsverhältniß faßt (omnipraesentia generalis), will sie Chemnitz als eine hypothetische, durch den Willen bedingte gedacht wissen — und man wird nicht umhin können, dieser Fassung den Vorzug vor jener zu geben *).

Sie wird auch auf die Lehre von den Ständen nicht

---

neta circulo, digitus corpori, civitas mari, vel sicut linea circulum tangit in uno tantum puncto. Sed facta est unio personalis et ad unum ὑφιστάμενον. Hypostatica vero unio non admittit separationem, vel absentiam alterius naturae ab altera, quasi alicubi seorsum positae, sed complectitur praesentissimam praesentiam unitarum naturarum inter se. Λόγος igitur ratione hypostaticae unionis intra arctissimum et intimum complexum totius plenitudinis deitatis suae, secum, intra se, apud et penes se, personaliter unitam et praesentem semper habet assumtam humanam naturam, quae in illa tota plenitudine unitae deitatis λόγου individuam suam habet subsistentiam, et, sicut scholae loquuntur, immanentiam. Vgl. wörtlich dasselbe 468. 495. 498. 516: Logos illo modo, quo in assumta natura est, personaliter scilicet, non est usquam alibi.

*) Die Späteren nennen diese Gegenwart praesentia extima, im Unterschied von der unmittelbaren Einheit des Logos und der Menschheit: praesentia intima. So viel ich sehe, ist Chemnitz der Begründer dieser so folgenreichen Unterscheidung.

ohne Einfluß bleiben. Und das ist der dritte Punkt, an dem sich beide unterscheiden.

Ausgehend von der Voraussetzung, daß die Gottesfülle von der Conception an der angenommenen Natur vollständig einwohne, setzt Chemnitz die exinanitio darein, daß sich die Gottheit nicht immer und nicht vollständig in der menschlichen Natur und durch sie manifestirt, sondern ihre Wirksamkeit einigermassen zurückgezogen habe, um der menschlich-natürlichen Entwicklung Raum zu lassen: virtutem divinam, praesentem et corporaliter inhabitantem, ab operatione in humanitate et per humanitatem Christi paulisper retrahens et retinens, permisit naturales proprietates et reliquas assumtas infernitates quasi solas in humana sua natura praevalere, dominari et se exercere (551). Welchen Ernst Chemnitz damit macht, ersieht man insbesondere aus der Sächs. Conf. S. 131: „Es wird aber beides, die Erniedrigung und Erhöhung, der Person zugelegt, denn exinanitio ist nicht carentia vel absentia divinae majestatis in persona Christi, als wäre die göttliche Majestät zur Zeit der Erniedrigung nicht in der Person Christi gewesen, sondern das heißt exinanitio, daß die göttliche Natur, welche leibhaftig in Christo wohnte, ihre Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt in der angenommenen menschlichen Natur und durch dieselbige zu der Zeit nicht hat völlig und öffentlich gebrauchen oder beweisen noch leuchten lassen wollen, sondern gleichsam heimlich und verborgen gehalten, auf daß die menschliche Natur mit aller Schwachheit, ohne Sünde, beladen leiden und sterben könnte. Wiewohl er auch bisweilen in der Erniedrigung seine göttliche Herrlichkeit in seinem Fleisch hat lassen hervorleuchten. Zu dieser Erniedrigung gehört auch das Zunehmen der Gaben in seiner Menschheit, von welcher Luther in der Weihnachtspredigt redet. Und dieß ist die allertiefste Erniedrigung, da die göttliche Kraft der Gottheit Christi sonst Alles allenthalben mit dem Vater gewaltig regierete Joh. 5, daß sie in der Menschheit, in welcher sie doch mit ganzer Fülle persönlich wohnet, sich in dem Stande der

Erniedrigung so geäußert, daß sie ihre Macht und Herrlichkeit darin nicht völlig und öffentlich beweiset, sondern alle Schwachheit, doch ohne Sünde, darüber hat gehen lassen. Denn durch solche Demuth hat unsere Hoffahrt müssen gebüßt werden". „Hinwiederum ist das die Erhöhung, daß nunmehr alle Schwachheit abgelegt, und die göttliche Majestät mit ihrer Kraft und Herrlichkeit in der angenommenen Menschheit und durch dieselbige völlig und öffentlich sich also beweiset und erzeiget, daß man daraus erkennet, daß die Person wahrer Gott sei. Daher nun die angenommene menschliche Natur auch in und für sich mit unaussprechlicher, hoher, großer Herrlichkeit, Kraft und Gewalt völlig und öffentlich begabt und geziert ist". Also Entäußerung und Erhöhung im eigentlichsten Sinne. Die Erniedrigung ist nicht bloße Verhüllung wie bei Brenz, sondern Nichtgebrauch der Gottesfülle in der Menschheit: majestatem, plenitudinem Deitatis humana natura in primo momento unionis accepit ac habuit, sed tempore humiliationis illam non semper exercuit et usurpavit; es ist ein wirkliches Zurückziehen des Logos (usurpatio et manifestatio ejus ad tempus dilata et quasi suspensa] est), eine Beschränkung der Manifestation der Gottheit nicht bloß nach außen, sondern im Verhältniß zu der assumirten menschlichen Natur, ein allmähliches Hereinleuchten ihrer Strahlen, um der natürlichen Entwicklung, dem geistleiblichen Wachsthum, dem successiven Reifen jener habituellen Gaben, mit denen seine Menschheit geziert ist, Raum zu lassen, um die Schwachheit und das Leiden zu ermöglichen (de duab. nat. 295. 553). Und eben so ist auch die Erhöhung ein wirklicher Fortschritt, eine wirkliche Erhebung der Menschheit in den Vollbesitz und Vollgebrauch der göttlichen Majestät (deposita servi forma assumta natura humana ad plenariam et manifestam ejus majestatis possessionem et usurpationem per sessionem ad dextram Dei collocata et exaltata est), und damit zugleich die Vollendung jener habituellen Gaben, mit denen

sie geziert war: also die volle Herrlichkeit des ganzen Christus (85. 553).

Auch hier liegt ein Fortschritt über Brenz hinaus klar am Tage. An die Stelle der bloßen Verhüllung tritt eine wirkliche Zurückziehung oder Beschränkung des Logos in der menschlichen Natur, und damit eine exinanitio, für welche Brenz keinen Raum hat. Der Unterschied der Stände fängt an sich geltend zu machen *).

Aber auf der andern Seite — welche neue Schwierigkeiten erwachsen hiemit dem Dogma! Das eigentliche Subject dieser Entäußerung ist der Logos; dieser zieht seine Strahlen in der Menschheit zurück, und überläßt sie gewissermassen sich selbst: wie stimmt das zu dem durch die unio hypostatica begründeten Verhältniß Beider zu einander? Bedroht es nicht die Einheit der Person? — Und sodann, wenn der Logos in Beziehung auf die angenommene Menschheit ruht und seine Thätigkeit zurückzieht, wie verhält er sich dieweil zur Außenwelt? Wird es Chemnitz wagen, die Beschränkung desselben auch dahin zu extendiren? Dazu entschließt

*) Obwohl nicht ohne vielfaches Schwanken. Zwar nennt Chemnitz S. 500 als den Grund, warum Christus mit seiner Menschheit gegenwärtig sein könne wo er wolle, neben der Incarnation auch noch das Sitzen zur Rechten — und damit wäre allerdings der Unterschied der Stände auf das stärkste markirt, es wäre ein Schritt, der unserer eigenen Anschauung schon ganz nahe käme; zugleich läge darin eine Inconsequenz zu seinen anderweitigen Aussagen, s. oben S. 359, worauf auch Baur aufmerksam gemacht hat. Indessen scheint mir diese Stelle aus p. 501 vgl. mit 346 erklärt werden zu müssen, wo die sessio als die unmittelbare Folge der unio hypostatica (nach der Art Luthers) gefaßt wird. Chemnitz legt daher hier nur in zwei Argumente auseinander, was eigentlich nur Eines ist. — Aber allerdings spricht er sich nie bestimmt darüber aus, ob und wie weit die Gegenwärtigkeit der menschlichen Natur Christi in der Welt schon von der unio an Statt gefunden habe, oder erst von der geschichtlichen Thatsache der Erhöhung an.

er sich nicht, er sagt vielmehr 553: Potentia enim et operatio divinitatis λόγου non fuit tempore exinanitionis per se prorsus otiosa, sed cum Patre et Spiritu Sancto ubique omnia potenter et efficaciter administravit, in illa vero natura, quam hypostatica unione arctissime sibi copularat et ita propriam sibi fecerat, ut in illa, cum illa et per illam divinae suae potentiae operationes tanquam per organon proprium exsereret et exerceret: in illa, inquam, natura, in qua divinitas λόγου propter hypostaticam unionem super omnia excellentissimo modo lucere et operari debebat, gloriam, potentiam et operationem suam tempore exinanitionis quasi infirmitatibus tectam occultavit et ab opere, sicut Ambrosius loquitur, retraxit, ut tantum naturales proprietates et infirmitates in assumta natura inesse et praedominari viderentur, idque non tantum externa facie coram hominibus, verum etiam coram ipso Deo. Cum tamen interea plenitudo illa divinitatis λόγου alibi omnia potentissime cum Patre et Spiritu Sancto operaretur. Haec est incomprehensibilis et inenarrabilis exinanitio. — Nur leise deutet Chemnitz diesen folgenschweren Gedanken an, der einen Riß in die lutherische Christologie zu bringen droht. Er scheint sich weder die Tragweite desselben, noch den Widerspruch, in dem er zu den oben von ihm selbst aufgestellten Sätzen steht *), klar gemacht zu haben; aber der Gedanke ist einmal hereingeworfen und wird nicht verfehlen, sich späterhin als dialektisches Moment geltend zu machen; denn er trägt ein Moment der Wahrheit in sich, obwohl in irriger Form. Vor der Hand bleibt er noch unbeachtet. — —

Der Unterschied zwischen der Christologie des schwäbischen Reformators und des Vertreters der niedersächsischen Kirche ist nicht unbedeutend, er hat sich aber durch die beiderseitige Entwicklung ziemlich ausgeglichen. Die Schwaben sind auf den Ge-

*) Vgl. S. 354. 357. 363, Z. 4.

sichtspunkt der aktuellen Durchdringung des Menschlichen vom Göttlichen eingegangen und haben angefangen, die Realität der Erniedrigung anzuerkennen, die Sachsen hingegen bekennen die Realität und Vollständigkeit der Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit in der Menschwerdung, und lassen jene Ansicht des Chemnitz von einer solchen Entwicklung der menschlichen Natur Christi, welche die Personeinheit zu gefährden droht, fallen *). In den großen Grundgedanken: unio personalis, communio naturarum und communicatio idiomatum, Gegenwart des erhöheten Christus in seiner Gemeinde und insbesondere im Abendmahle, wußte man sich ohnehin eins; ein Consensus, der die dabei noch statt findenden Abweichungen weit überwog, hatte sich herausgestellt, in zahlreichen öffentlichen Documenten sich ausgesprochen, — und so konnte man nun dazu schreiten, diesen Consensus in ein kirchliches Bekenntniß zu fassen, wozu überdieß die damaligen Verhältnisse unabweislich

---

*) Man vergl. mit den oben besprochenen würtemberg. Erklärungen und der Niedersächs. Confession insbesondere die Formula concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias, bei Pfaff a. a. O. 597 ff. Aus dieser Schrift — sie ist das Resultat der Umarbeitung einer schwäbischen Grundlage durch die Sachsen — sieht man recht deutlich, welchen großen Einfluß die Würtemberger der Chemnitz'schen Darstellung gestatten. Aber es heißt auch andrerseits im Gegensatz zu Chemnitz: „Durch die pers. Vereinigung sei Christo die ganze Fülle der Gottheit mitgetheilt, welche sich freiwillig mit aller Kraft darin und dadurch erweiset, daß er nicht nur etliches wisse und etliches nicht wisse, etliches vermöge und etliches nicht vermöge, sondern er weiß und vermag Alles, auf welchen der Vater ohne Maaß den Geist der Weisheit und Kraft ausgegossen, daß er als ein Mensch durch solche persönliche Vereinigung alle Erkenntniß, alle Gewalt empfangen hat . . und gesetzt ist zur Rechten der Kraft Gottes" u. s. w. — Auch der Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch der mitgetheilten Gottesfülle, den die Würtemberger machen, steht der blosen Retraction des Logos bei Chemnitz entgegen.

drängten. Man mußte außerdem befürchten, die christologischen Errungenschaften des Lutherthums wieder zu verlieren *).

*) Erst hier, nachdem die Abschnitte über Luther, Brenz und Chemnitz bereits gedruckt sind, kommt mir Dorner's „Fortsetzung seiner Entwicklungsgeschichte" (2. Thl., letzte Abth. erste Hälfte), die das Zeitalter der Reformation behandelt, zu Gesicht. Ich bedauere, diese eingehende Arbeit, die, wie ich höre, schon seit Monaten erschienen ist, so spät zu erhalten. Sie würde mir an einzelnen Punkten zu willkommener Ergänzung und Berichtigung gedient haben, im Ganzen macht sie mich jedoch an meiner, obwohl vielfach mit ihr zusammentreffenden, doch in Hauptpunkten mannichfach von ihr abweichenden Darstellung nicht im mindesten irre. Ich glaube ihr gegenüber im Recht zu sein. Es bleibt mir jedoch nun nichts anderes übrig, als das Verhältniß beider zu dem bisherigen Stoff in einem Anhang zu besprechen. Hier nur Folgendes. Zuvörderst habe ich die Anmerkung auf S. 353 zurückzunehmen, weil Dorner selbst, was ich dort an der ersten Auflage ausstellte, nun in der zweiten völlig zurückgenommen hat. Sodann bemerke ich, daß Dorner die Christologie Luthers vorzugsweise nach den frühesten vielfachen Aeußerungen desselben namentlich in den Predigten und nach den Thesen im X. Bd. bei Walch darstellt, ich nach der ausgebildeten Form, wie er sie im Kampf mit den Schweizern entwickelt hat, und zwar nicht nur, weil dieß die Form ist, in welcher seine Christologie zur bestimmenden Macht für die kirchliche Lehrentwicklung wurde, sondern weil ich sie für die consequente Ausgestaltung seiner Grundanschauung halte, während Dorner sie als einen Rückschritt ansieht. Ich finde hier die eigentliche christologische Arbeit Luthers, und betrachte dagegen das, was Dorner zur Hauptsache macht, mehr nur als herrliche, aber vereinzelte Aussagen, die sich Luthern noch nicht in ein Ganzes gestaltet haben. — Was Brenz und Chemnitz betrifft, so behandelt Dorner ersteren mit besonderer Liebe, was er auch wohl verdient, um so mehr, als seine Christologie bisher noch nicht eingehend gewürdigt worden ist; dagegen stellt er, wie ich überzeugt bin, M. Chemnitz viel zu niedrig. — Die Differenz zwischen beiden aber schlägt er höher an, als ich es thue, —

Drittes Stadium.

Die Concordienformel.

Eine Darstellung der Bewegungen, unter denen dieses Bekenntniß zu Stande kam, liegt außerhalb unserer Aufgabe, auch über den Inhalt desselben können wir uns kurz fassen, da es sich mit Recht begnügt, das Wesentliche der lutherischen Christologie nach dem damaligen Stand ihrer Entwicklung zusammenzufassen.

Die Grundbestimmung der Concordienformel ist die reale Einheit beider Naturen in Einer Person; eine Einheit, vermöge deren beide sich so innig durchdringen und an einander mittheilen, als es ohne Aufhebung der Wahrheit einer jeden geschehen kann (unio arctissima, intima, participatio realis); eine Einheit, vermöge deren man mit gleichem Rechte sagen kann: Deus homo est und homo Deus est (F. C. Solid. Decl. VIII. n. 19). Um diese specifische, ihn von allen Andern unterscheidende Eigenthümlichkeit Christi, um den wahren Begriff des Gottmenschen ist es der Concordienformel zu thun, und den glaubt sie mit allen lutherischen Theologen von Luther bis Chemnitz erst dann gefunden zu haben, wenn sich beide Naturen gegenseitig mittheilen; erst damit ist auch eine wahre Personeinheit gewonnen. Ihre desfallsigen dogmatischen Bestimmungen ruhen auf denselben christlich-praktischen Interessen zusammen, die wir schon oben bei Luther gefunden haben (C. F. VIII. Epit. p. 607. Sol. D. p. 666. 767. 771 *), und sie werden nicht, wie man neuerdings so oft gesagt hat, im Interesse der Schule, sondern in der vollen Ueberzeugung von der Schriftmäßigkeit ihres Inhaltes aufgestellt.

---

hingegen die Entwicklung der schwäbischen Christologie, wodurch sie der sächsischen sich sehr genähert hat, wird kaum in Anschlag gebracht. Ich halte sie für wichtig, insbesondere zur Würdigung der Concordienformel. —

*) Vgl. oben S. 36 ff.

Nicht eigene theologische Weisheit, sondern was die Schrift von Christo aussagt, das wollen die Verfasser, bestimmten gegebenen Irrthümern gegenüber, bezeugen.

Diese Gegensätze aber sind die Vermischung und die Trennung beider Naturen, der Eutychianismus und der Nestorianismus, zu welchem namentlich auch die Meinung gehöre, welche zwar von einer Einheit der Person rede, die Naturen aber nur äußerlich neben einander stehen lasse (eo modo unitae quo duo asseres conglutinantur 13). Beiden Abwegen gegenüber muß sowohl das altkirchliche „unvermischt und unverwandelt" als das „unzertrennt und ungesondert" festgehalten werden, letzteres besonders jener falschen Trennung gegenüber. Da komme es darauf an, die persönliche Einheit als eine reale zu fassen, und dieß sei sie nicht, wenn die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, selbst keine wirkliche (sondern eine blos nominelle) Gemeinschaft mit einander haben, während umgewandt die Personeinheit ohne wirkliche Gemeinschaft der Naturen gar nicht als wahre und lebendige gedacht werden kann (14. 15. 20. 32 *). Beide, die unio hypostatica und die communicatio naturarum, bedingen und fordern sich gegenseitig. Allerdings ist nun diese Gemeinschaft weder Vermischung noch Verwandlung der Naturen in einander; jede behält vielmehr ihre Wesenheit (utraque in sua natura et substantia seu essentia in omnem aeternitatem permanet), aber beide gehen in eine solche Einheit zusammen, daß sie eine einige Person (unicam tantum personam) constituiren. Die Person Christi, des Gottmenschen, entsteht also erst aus dieser unio, hat daher weder die göttliche (die Hypostase des Logos) noch die menschliche Natur an sich d. h. in der Abstraction von der andern zum Subject **), sondern besteht in der lebendigen Einheit beider

*) Vgl. Dorner a. a. O. 707, wo dieser Punkt sehr präcis dargelegt ist.

**) Gegen Baur.

der; weshalb auch beide an der Einen Persönlichkeit participiren. Und eben hierin liegt die specifische Eigenthümlichkeit Christi, wodurch er sich von allen Andern unterscheidet *). Eben dieser Begriff der Person, von welchem man eben so gut sagen kann, daß er die communicatio naturarum zur Voraussetzung, als daß er sie zur Consequenz habe, bildet das eigentliche Centrum der kirchlichen Christologie, und die Grundlage aller ihrer weiteren Bestimmungen **).

---

*) Vgl. Sol. Decl. 61. 67. 68. Das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist einerseits von der Wesenseinheit der Personen der heil. Trias, andrerseits von der Art, wie Gott in den Heiligen wohnt, zu unterscheiden. Es ist ein einzigartiges tertium. Chemnitz.

**) Es ist derselbe, den wir bei Luther, Brenz, Chemnitz fanden; er will ganz in ihrem Sinne verstanden sein. Vgl. Epit. 545, 9. 609, 18: Christus verus Deus et homo in una indivisa persona; insbesondere Sol. Decl. 763: Credimus, docemus et confitemur etiam, quod jam post factam incarnationem non quaelibet natura in Christo per se ita subsistat, ut utraque sit persona separata, aut quod utraque personam singularem constituant, sed ita naturas unitas esse sentimus, ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae, divina et humana natura assumta, unitae sint et subsistant („in welcher zugleich persönlich ist und besteht beide die göttliche und die menschliche Natur"), ita quidem, ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam assumta natura humana pertineat et quod persona Filii Dei incarnati ut sine Divinitate sua, ita etiam sine humanitate non sit integra persona. In Christo itaque non sunt duae distinctae, sed unica tantum persona, non obstante, quod duae distinctae naturae, utraque in sua essentia et proprietatibus naturalibus, inconfusae in ipso reperiantur. Die unterstrichenen Worte finden sich schon in der schwäbisch-sächsischen Formel, Pfaff a. a. O. S. 399. Dorner (a. a. O. 708), der auf

Denn aus der bezeichneten Einheit folgt einerseits, daß die göttliche Natur die Zustände und Leiden der menschlichen sich zu eigen macht, andrerseits, daß die menschliche außer und über ihren natürlichen und, als solchen, endlichen Eigenschaften auch die wesentlichen Idiome der göttlichen, die unendlichen, das Wesen des Göttlichen constituirenden Proprietäten, mitgetheilt erhält. Und diese communicatio idiomatum ist, nach Analogie der unio pers., eben so total und real zu denken — die ganze Fülle der göttlichen Majestät wird der Menschheit zum Besitz gegeben *) —, als lebendig und aktuell: die göttliche leuchtet mit ihrer Kraft, Herrlichkeit, Wirkung durch die angenommene, menschliche Natur hindurch, erzeigt sich in ihr, mit ihr, durch sie; daher Christus von dem Moment der hypostatischen Union an nicht blos nach seiner Gottheit, sondern auch als Mensch allmächtig, allwissend, allgegenwärtig ist, Himmel und Erde regiert u. s. w. **). So durch-

---

diese Stelle aufmerksam macht, fügt die Aeußerung des Aegid. Hunnius hinzu: zwar sei die Person als solche unmittheilbar an eine andere Person, aber nicht an eine andere Natur.

*) Z. B. Sol. D. 687, 61: divina illa virtus, vita, potestas, majestas et gloria assumtae humanae naturae data est — communic. realis, non verbalis. Vgl. 51. 64.

**) Vgl. Sol. decl. 50. 64. 66. 70. Divina virtus, majestas lucet et vim suam plene, liberrime tamen, exserit in et cum assumta humanitate, et per illam. — Das Gleichniß vom durchglühten Eisen. Noch genauer wird das Verhältniß beider n. 51 bestimmt: docemus, quod humana natura in Christo praeter et supra naturales suas proprietates, etiam supernaturales . . . praerogativas majestatis acceperit, ut ita humana in Christo natura, suo modo et ratione, in exsequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur et suam efficaciam, id est, virtutem et operationem habeat, non tantum ex suis naturalibus proprietatibus . . . sed praecipue secundum majestatem, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam accepit. — (Vgl.

bringen sich hier die Grundgedanken des Brenz und Chemnitz zu schöner Harmonie, und gerade darin, daß die reale Mittheilung der Gottesfülle unter den Gesichtspunkt der lebendigen Actualität gestellt wird, finde ich einen der schönsten Züge unserer kirchlichen Christologie.

In der näheren Bestimmung des modus der Idiomencommunication schließt sie sich vorzugsweise an Chemnitz an. Denn da heißt es: das Alles wolle weder so verstanden sein, als ob dadurch die Eigenschaften der menschlichen Natur in die göttlichen verwandelt worden seien, noch auch so, als ob diese, von dem Wesen der Gottheit losgerissen, auf die menschliche übergegangen wären, weder im Sinne einer physischen Transfusion, noch einer Selbstverdopplung der Gottheit in eine mittheilende und in eine mitgetheilte, sondern dieselbe einige Majestät, die der Sohn Gottes hat, werde zum Besitz auch der Menschheit auf ihre Weise. Die Proprietäten schreiten nicht über ihre Subjecte hinaus (propria non egrediuntur sua subjecta, 32), jede Natur bleibt die Trägerin der ihr wesentlichen Eigenschaften, aber in der hypostatischen Vereinigung sind sie einander so innig nahe gebracht, daß der einen auch das zu Theil wird, was seinen wesentlichen und ursprünglichen Ort in der andern hat und behält. Es bleibt also immer nur eine göttliche Macht, Kraft, Herrlichkeit, welche in der angenommenen Menschheit sich erzeigt, durch sie und mit ihr wirkt, ohne Abolition der letztern. Das Verhältniß gleicht dem von Leib und Seele (S. D. 9. 62. 66. 71) *). Dem alten reformirten Einwand aber, daß die natürliche Beschränktheit der menschlichen Natur eine solche Erfüllung mit dem Göttlichen nicht ver-

---

oben Chemnitz). — Nicht wie der Stab in der Hand Mosis, nicht als selbstloses Medium, sondern als mitwirkendes Organ verhält sich das Menschliche in Christo zum Göttlichen — sagt die Erfurter Apologie. . Christol. Beiträge S. 53.

*) Vgl. Beiträge zur kirchl. Christologie 53. 57. Dorner a. a. O. 708.

trage, stellt auch die Concordienformel den Kanon entgegen: natura humana in Christo capax divinae (Epit. 34. Sol. D. 15. 53). Und damit schließt sie sich wieder vorzugsweise an Brenz an*).

---

*) Ich kann in diesen Bestimmungen nicht mit Dorner S. 710 gegenseitige Concessionen der Schwaben und Sachsen, sondern nur die Formulirung des schon vorhandenen Consensus finden. In dreifacher Hinsicht weiche ich da von ihm ab:

1) Nach Dorner hätten nämlich die „Schwaben ihre Lehre von der doppelten Gottheit des Sohnes, von einer exaequatio der wesentlichen Eigenschaften fallen lassen und den Unterschied der Naturen in der Einheit bestimmter als zuvor erkannt". Aber abgesehen davon, daß dieß Alles die öffentlichen Erklärungen der Schwaben vom Jahr 1565 an gar nicht trifft, abgesehen davon, daß diese gegen die ihnen hier imputirten Lehren sich ernstlich verwahren (vgl. oben S. 330), so hat selbst Brenz einerseits constant gegen eine Vermischung der Naturen sich erklärt, andrerseits eine doppelte Gottheit des Sohnes, wenigstens in den mir bekannten Schriften, nicht gelehrt. Ich wüßte sie auch mit seinem Begriff von der Einheit der Person nicht zu vereinigen. Es war dieß vielmehr eine der stehenden Consequenzen, welche die Reformirten der lutherischen Lehre aufbürdeten; sie wiederholt sich auch dann noch ohne Aufhören, nachdem Schwaben und Sachsen, sächsische und schwäbische Confessionen jene Duplicität der Gottheit längst desavouirt hatten. Selbst der Concordienformel wird sie von der Admonitio Neost. wiederholt angerechnet, trotz ihrer Protestation dagegen. Und dasselbe gilt von der exaequatio der Naturen und Eigenschaften.

2) Nach Dorner hat Chemnitz, „statt seine Lehre von einem wahren status exinanitionis zu hüten" u. s. w. — vermöge einer Concession an die Schwaben in den Satz eingewilligt, „daß die menschliche Natur die göttliche Majestät und alle Eigenschaften der göttlichen nicht erst nach der Auferstehung, sondern vom ersten Augenblick ihres Daseins an durch die unio pers. besessen habe". Allein diesen für die lutherische Christologie fundamentalen Satz hatte ja Chemnitz von jeher selbst behauptet und ihn sogar seiner Lehre von der Entäußerung zu

Bei dieser Mittheilung der Eigenschaften, fährt sie fort, findet jedoch keine völlige Gegenseitigkeit Statt; denn zwar was das

---

Grunde gelegt; er sagt de duab. nat. 550. 551: „von dem ersten Moment der unio hypostatica an habe die ganze Fülle der Gottheit leiblich in Christo gewohnt, nec post resurrectionem demum"; er bezeichnet p. 346 die Empfängniß auch schon als Erhöhung zur Rechten Gottes, — hat also doch eben das gelehrt, was er nach Dorner soll an die Schwaben aufgegeben haben. In der That hat kein lutherischer Theologe jener Zeit diesen Satz verläugnet, ohne welchen die lutherische Personeinheit nicht bestehen kann. Vertrug sich die Lehre des Chemnitz von der Erniedrigung nicht damit, so mußte sie, als dem Prinzip widersprechend, abgelehnt worden (s. unten).

3) Nach Dorner hätte ferner „Chemnitz jene (von den Schwaben betonte) capacitas der menschlichen Natur jetzt voller als zuvor anerkannt, eben damit auch sich über die blose Passivität der Menschheit als eines Organs für die Gottheit erhoben". Aber auch damit vermag ich nicht völlig übereinzustimmen. Denn eine blose Passivität der Menschheit wollte doch auch Chemnitz nicht, sondern er läßt sie, von der Gottheit des Sohnes bestimmt, selbst auch mitwirken (vgl. oben S. 357 die Citate von der cooperatio); und ganz dasselbe eignet sich die Concordienformel VII. 774, 51 an, während hinwiederum auch Brenz die Menschheit ohne die Gottheit nirgends selbstständig wirken läßt. In den späteren Schriften der Schwaben finde ich ohnehin in dieser Beziehung gar keine Differenz von Chemnitz. — Was die capacitas betrifft, so stimme ich Dornern bei; nur glaube ich nicht, daß diese Bestimmung von der lutherischen Christologie in dem umfassenden Sinne gemeint sei, den er ihr vindicirt, wenn er sagt: „Mit dem Satze von der capacitas humanae naturae für die göttliche, die in Christus zur Erfüllung geworden ist, stellt die Concordienformel einen Fundamentalsatz für eine neue Anthropologie auf" u. s. w.; denn ihre Meinung ist doch nicht, daß die Menschheit an sich, abgesehen von der Aufnahme in die Hypostase des Sohnes, für den Besitz der absoluten Gottesfülle, für eine solche Gemeinschaft, wie sie aus der unio hypostatica folgt, fähig sei; sie

Erlösungswerk anbetrifft, da handelt und wirkt die Person in, cum, secundum atque per utramque naturam, und eben darauf beruht die ganze Bedeutung der mittlerischen Thätigkeit Christi (Epit. 608. Sol. D. 766. 773. — Alles wie bei Luther); was aber die Communication der Proprietäten betrifft, da empfängt die göttliche Natur weder etwas von der menschlichen, noch gibt sie etwas auf von ihren Proprietäten oder ihrem Wesen — denn eine Veränderung ihres Wesens wäre Aufgebung der Gottheit selbst, mithin eine reine Unmöglichkeit *) — sondern sie ist allein die sich mittheilende und bleibt in dieser Mittheilung unwandelbar was sie ist (773, 49. 781, 71. 612). Mit dieser Bestimmung geht offenbar die Concordienformel einen Schritt hinter Luther zurück, gewiß nicht zum Vortheil der Sache, aber sie sagt damit doch nur die gemeinsame Anschauung der Schwaben und Sachsen aus, wie sie sich eben damals gebildet hatte.

Das Nämliche gilt auch von dem Stand der Erniedrigung. Die Concordienf. geht hier auf die bereits zum Gemeingut gewordene Ueberzeugung, daß die Entäußerung tiefer gefaßt werden müsse, ein,

---

sagt: natura humana in Christo capax praerogativarum divinarum. Und das hat gewissermassen auch Chemnitz zugestanden, obwohl er die Gottverwandtschaft der menschlichen Natur nicht genügend anerkannte. Die Concordienformel will ferner den specifischen Unterschied des Gottmenschen von allen Andern festgehalten wissen, und damit dürfte sich diejenige Anwendung, die Dorner von jenem Canon macht, nicht wohl vertragen. Andrerseits hat ihn auch Brenz, wenn ich anders recht sehe, nicht ganz so verstanden; vergl. die Stellen auf S. 325 (doch kenne ich die Repetitio von Brenz, auf die sich Dorner beruft, nicht).

Jedenfalls ist es in Beziehung auf alle diese Momente ungerecht, die Christologie der Concordienformel eine Zusammenschweißung des schwäbischen und des Chemnitz'schen Lehrbegriffs zu nennen, wie Dorner S. 713 thut.

*) Vgl. oben S. 177.

aber sie erklärt sich darüber nur kurz und mit derselben Unbestimmtheit, wie wir sie zu Anfang der siebenziger Jahre auf beiden Seiten vorfinden. (Vgl. S. 335 und 365). In der Mitte zwischen Brenz und Chemnitz sucht sie den Lehrbegriff festzusetzen, so jedoch, daß sie sich mehr dem ersteren zuwendet, der die Consequenz des Prinzips für sich hat. Denn zwar vor der Kühnheit, mit der sich Brenz darüber erklärt, scheut sie sich, aber noch viel weniger will sie mit Chemnitz eine blose Retraction des Logos, ein Ruhen desselben in Beziehung auf die Menschheit oder eine Wirksamkeit des Logos, die sich nicht durch die assumirte Menschheit vermittelte, zugeben; daher macht sie die von dem Logos assumirte und durchdrungene menschliche Natur zum Subject der Entäußerung, und setzt diese selbst darein, daß Christus als Mensch sich des theilweisen Gebrauchs der ihm mitgetheilten Herrlichkeit enthalten und sie unter der Knechtsgestalt verhüllt hat. Besessen hat er sie allerdings als Mensch von dem Moment der Conception an, also schon im Mutterleibe, sed in secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, manifestavit 26, vgl. 65: haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. Epit. Die Erklärung schwankt also zwischen theilweisem Nichtgebrauch und theilweiser Verhüllung des Gebrauchs. Und eben so bei der Erhöhung; denn diese wird bald mit Chemnitz als Erhebung Christi nach der menschlichen Natur ad plenam possessionem et majestatis divinae usurpationem (S. D. 26), bald nur als Ablegung der Knechtsgestalt und als die volle Manifestation der göttlichen Majestät nach außen hin bezeichnet (Epit. 16. Sol. D. 65).

Dasselbe Schwanken geht dann durch die ganze Lehre von den Ständen hindurch. Denn während nach Epit. 16 durch die Erniedrigung ein wirkliches natürliches Wachsthum Christi an Alter und Weisheit ermöglicht wird, heißt es S. D. 73, daß er kraft der persönlichen Vereinigung die absolute Fülle des göttlichen Geistes mitgetheilt erhalten habe, weshalb er nicht etwa Einiges

wisse, anderes nicht wisse, Einiges vermöge, anderes nicht, sic jam etiam secundum assumtam humanam naturam omnia novit et potest; Pater enim super hunc Filium absque mensura Spiritum sapientiae et fortitudinis ita effudit, ut, quatenus homo est, per hypostaticam illam unionem omnem scientiam et omnem potestatem re ipsa et vere acceperit, daher die Agnoeten verworfen werden (75). Und während hier und sonst die Concordienformel den Vollgebrauch der göttlichen Herrlichkeit und Eigenschaftsfülle für die assumirte Menschheit von der unio hypostatica ableitet (13. 70. 73), während sie diese Herrlichkeit schon im Mutterleibe sich äußern läßt, drückt sie sich doch auch wieder so aus, daß es scheint, als trete derselbe erst mit der Auffahrt und Erhöhung ein. „Vermöge solcher persönlichen Vereinigung und darauf erfolgter Erhöhung", sagt sie, oder auch: „Jetzt, nachdem er . . . über alle Himmel gefahren ist, auch wahrhaftig Alles erfüllt und Alles regiert nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch", — „jetzt, nachdem er in seine Herrlichkeit eingegangen, weiß er auch als Mensch Alles, vermag Alles, ist allen Kreaturen gegenwärtig" u. s. w. Epit. 16. Sol. D. 27. 51 *). Bald bezeichnet sie die Menschwerdung selbst schon als die Erhöhung der menschlichen Natur, bald macht sie letztere noch nebenbei

*) Vgl. 774, 51. Sacrae enim litterae et orthodoxi patres, scripturae verbis edocti, praeclare testantur, quod humana natura in Christo eam ob causam et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est, (deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram majestatis et virtutis divinae exaltata) praeter et supra naturales essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro (Eph. 1, 21) acceperit.

geltend *). So ungenau bestimmt die Concordienformel den Unterschied der Stände, so sehr läßt sie es gleichsam in der Schwebe, was dem einen und dem andern zukommt.

Und damit hängen endlich auch ihre Aussagen über die Allgegenwart zusammen. Häufig drückt sie sich darüber ganz wie Chemnitz aus, „daß Christus mit seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne, wo und wie er will, sonderlich wo er es in seinem Wort verheißen hat" (25. 64. 92), scheint also da eine blos hypothetische Ubiquität zu lehren, aber andrerseits setzt sie nicht nur eine factische omnipraesentia generalis (608, 16), sondern begründet dieselbe durch die unio personalis auf eine Weise, woraus sie sich als nothwendiges Seinsverhältniß er-

---

*) Das Verhältniß beider Bestimmungen erklärt Aegidius Hunnius in der „Rettung der sächsischen Visitation Artikel, 1593" S. 148 so: Indem wir sprechen: durch die persönliche Vereinigung und darauf erfolgte Erhöhung rc., zeigen wir selbst deutlich an, die Erhöhung sei der Zeit nach von der Erhöhung Christi, so am Tag der Himmelfahrt Christi geschehen, wahrhaftiglich unterschieden. Darnach aber, obwohl beide erwähnte Artikel unterschieden sind, so rührt doch das Sitzen zur Rechten Gottes ursprünglich aus der persönlichen Vereinigung her. Denn wann ich frage, wie kommts, daß weder Engel noch andere Menschen haben können zur Rechten Gottes gesetzet werden, muß man darauf nothwendig antworten, dieweil ihrer keiner mit Gottes Sohn, der die Rechte des Vaters selbst ist, eine Person worden ist. Und ist ewiglich wahr, wenn die Menschheit Christi nicht persönlich mit Gott wäre vereinigt worden, daß sie nimmermehr hätte zur Rechten göttlicher Majestät können erhoben werden. Sintemal keiner andern Person im Himmel und Erden gebühret zur Rechten Gottes sitzen, denn allein der Person, welche selbst auch wahrer ewiger Gott ist. Deswegen Christus aus dem Sitzen zur Rechten Gottes erweiset, daß er wahrer Gott sei. Wiewohl selbige Person nicht nach der Gottheit, sondern nach dem Fleisch also zur Rechten der Kraft in der Zeit hat können erhoben werden".

gibt. Denn wenn die unio personalis die communicatio idiomatum fordert, diese aber mit der Allmacht auch die Allgegenwart in sich faßt, so muß letztere nothwendig auch schon mit der Menschwerdung gesetzt sein, nicht als bloße Möglichkeit, sondern in voller Wirklichkeit (28). Ja die Concordienformel thut noch mehr; sie eignet sich Luthers ganze Lehre davon mit wörtlicher Anführung der Hauptstellen vollständig an, insonderheit den Canon: nec λόγος extra carnem nec caro extra λόγον; vgl. Sol. decl. VIII, 39—44 u. VII. 93—104. In diesem Punkte setzte sich also die schwäbische Fassung gegen die des Chemnitz durch; aber wegen der schwankenden Ausdrucksweise konnte jede derselben mit einem gewissen Rechte behaupten, die ihrige sei zur kirchlichen geworden *). Den subtilen Gegensatz des letzteren zwischen praesentia intima und extima ließ man stillschweigend fallen.

Hier, in der Ständelehre, ist also das Dogma noch nicht abgeschlossen, hier bleibt die Fomula C. offenbar nicht nur hinter Chemnitz zurück, sie wagt es nicht einmal, den von den Schwaben versuchten Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften entschieden durchzuführen. Man hat sie deshalb häufig getadelt, man hat sie auch da wieder „des falschen Pacticirens zwischen den beiden Richtungen" beschuldigt. Gewiß mit Unrecht. Denn einmal hatte sich darüber (wie unsere früheren Mittheilungen zeigen) noch kein greifbarer Consensus unter den Theologen herausgestellt, und mehr als einen bereits vorhandenen Consensus kann ein Bekenntniß nicht aussagen; sodann war die Fassung des Chemnitz, insbesondere die Art, wie derselbe innerhalb der Erniedrigung eine natürliche Lebensentwicklung Christi zu gewinnen suchte, so bedenklich, ja sie konnte, wenn

*) Vgl. Dorner 713. — Uebrigens lassen sich beiderlei Bestimmungen ganz wohl vereinigen, sofern man nur diese Allgegenwart der menschlichen Natur Christi nicht aus der unio hypostatica, sondern aus der Erhöhung begründet.

sie consequent verfolgt würde, bis zu einer Auflösung des lutherischen Grundbegriffs führen, daß ich die Concordienformel nur loben kann, daß sie darüber nichts Näheres festsetzen wollte. Sie hätte durch eine verfrühte Entscheidung einer späteren richtigern Lösung dieser schwierigen Probleme den Weg abgeschnitten *).

Aber allerdings wird hier auch der Punkt liegen, von wo aus sich die christologische Arbeit aufs neue fortsetzen muß.

Zunächst freilich handelte es sich um die Vertheidigung des Bekenntnisses gegen die erneuerten Angriffe von Seiten der Reformirten. In den langen Kämpfen darüber, die bis zum Ende des Jahrhunderts reichten, hat das Dogma keine wesentliche Förderung gewonnen, weder durch die scharfsinnige Kritik der Gegner, noch durch die eben so scharfsinnige Rechtfertigung der lutherischen Theologen. Man stand sich gegenseitig in den Grundanschauungen zu fern, auch wurde der Streit viel zu sehr auf scholastisch-dialektische statt auf religiös-theologische Weise geführt, als daß er hätte einen wirklichen Austrag geben mögen, weshalb wir auch ganz kurz darüber hingehen dürfen **). Nur das kann als Gewinn

---

*) Dorner ist hierin allerdings anderer Ansicht. Er tadelt a. a. O. 710. 712 Chemnitz darüber, daß er seine Lehre von einem wahren status exinanit. und von einem wahren Fortschreiten aufgegeben und in die schwäbische Lehre von der unio personalis und der communicatio idiomatum, wo nach die Person selbst schon von Anfang fertig gewesen, eingegangen sei. Und eben darin findet er, „thue die Concordienformel für die Einheit der Person zu viel". Warum ich hier, obwohl ich eine tiefere Fassung der Erniedrigung für nothwendig halte, dennoch den von Chemnitz angedeuteten Weg für irreleitend halte, darüber vgl. S. 179 und die Beilagen. — Was die Concordienformel zu viel thut, besteht nicht darin, daß sie von vorn herein die Personeinheit fertig setzt, sondern darin, daß sie die volle Herrlichkeit der Person zu bald eintreten läßt.

**) Die bedeutendsten reformirten Gegenschriften sind: die Admonitio Neostadtiensis 1581 und die Defensio derselben gegen die Erfurter

für die lutherische Christologie angesehen werden, daß sich ihre Hauptsätze immer bestimmter durcharbeiteten, ihr eigentlicher Sinn immer vollständiger herausstellte. Und zwar rechne ich hieher ein Fünffaches: 1) den oben dargelegten genuinen Begriff von der Person Christi, als dem Resultat der Einigung des Logos mit der menschlichen Natur *); 2) die daraus sich ergebende Mittheilung der Eigenschaften, die jedoch nicht als gegenseitige, sondern nur als Mittheilung göttlicher Ideen an die menschliche Natur bestimmt wird; 3) die Bestimmung der persönlichen Einheit als

Apologie 1584, das sogenannte Staffortische Buch 1599, ferner A. Sadeel: de veritate humanae naturae Christi 1585 und Lamb. Danäus, gegen Chemnitz 1581 und gegen J. Andreä 1591. Dorner gibt ihre Kritik der Concordienformel mit eingehender Sorgfalt wieder S. 726—742; die Antikritik der Lutherischen und ihre „Verantwortungen" nur kurz. Ein guter Theil ihrer Gegengründe findet sich in meinen christologischen Beiträgen vom Jahr 1845.

Die bedeutendsten Schriften auf dieser Seite sind: die Erfurter „Apologie" 1583, größerentheils von Tim. Kirchner, die „Widerlegung der vermeintlichen Entschuldigung der Prediger zu Bremen" 1583 von J. Andreä, sodann Aegidius Hunnius: de Persona Christi, Libri IV. (1585) 1595, Leonh. Hutter: Tractatio theol. gegen Sadeel, 1602. — Vergl. auch Balth. Mentzers Gegenschriften, seinen Antimartinius 1604, seine Disputationes (edit. 1696 von seinem Sohne). Jedenfalls sind jetzt Hunnius und Hutter die beiden bedeutendsten Repräsentanten der lutherischen Theologie, die Vertreter ihrer beiden christologischen Richtungen.

Außerdem gehören auch noch die Schriften aus dem Streit mit J. Sturm in Straßburg hieher.

*) Apolog. 8. Aeg. Hunnius. 32. 35. Unio personalis est, qua λόγος in se ipso permanens, — assumit humanam naturam, nec tantum gestat eam, sed se totum illi communicando unam cum ea personam constituit. — Non sufficit dicere unionem καϑ' ὑπόστασιν factam. Sine κοινωνία unio naturarum non potest dici personalis; Hutter 108. 359.

des richtigen Tertiums zwischen einer blos nominellen und einer physischen Union; diese Bestimmung, als Ausdruck für die Einzigartigkeit des Verhältnisses göttlicher und menschlicher Natur in Christo (differentia specifica), wird der zwiefachen Instanz entgegengehalten, die communicatio idiomatum besage entweder keine wahre Gemeinschaft, oder eine Exäquation der Naturen *); 4) den Satz von der illokalen Vereinigung des Logos und der Menschheit: weil die Menschwerdung Aufnahme der menschlichen Natur in die Hypostase des Logos, diese aber ewig und illokal ist, so ist damit die Menschheit selbst in die Illokalität und Ewigkeit eingerückt: si in ipsa *τοῦ λόγου* est hypostasi, ubi locus nec est nec cogitari potest, jam supra et extra locum omnem caro Christi evecta necessario statuitur; von da aus werden alle Einwürfe der Gegner wider die Allgegenwart des Leibes Christi abgewiesen und zugleich die Annahme einer zwiefachen Existenzweise gerechtfertigt **); 5) die vollständige Anerkennung des Canons: na-

---

*) Apol. c. 3. 134—158. Hunnius 45 ff. Hutter 236.

**) Apol. 96 ff. Hunnius 30. 31. Quaestio: Quia vero constat eam etiam in loco esse, doceri cupio, num eodem illo modo, quo in loco est, sic etiam in λόγῳ. Resp. Minime. Siquidem in loco est Christi assumta humanitas naturaliter et localiter, in persona autem Verbi nequaquam vel naturaliter vel localiter existit, quondoquidem unio localis non est, seu locali aut ullo alio physico ac terreno hujus saeculi modo facta. Adde, quod ea ipsa persona Verbi, in quam caro Christi assumta est, loco omni penitus exemta est, ad sui existentiam nec tempore, nec loco, nec ullis locorum spatiis egens, sicut ab aeterno fuit, priusquam locus esset ullus. Proinde quia caro Christi non alibi, nisi in hac ipsa hypostasi, ad quam nulla locorum spatia pertingunt, personaliter subsistit: ex infallibili necessitate (hac ratione et respectu) ipsa quoque caro Verbi, extra et supra locum omnem erit in ipsa purissima divinitate et hypostasi Verbi. Vgl. p. 85 ff. 187. 206 und desselben Explicatio libri concord. 1608. p. 891: Caeterum, ut quid Orthodoxi de hac quaestione statuant,

tura humana capax divinae, der in specieller Beziehung auf den Leib so ausgeführt wird: Die locale Beschränkung, die Bedingt-

---

rectius constet, diligenter admodum fuerit distinguendum inter naturalem et personalem humanitatis Christi respectum sive existentiam. Quando enim quaeritur: an caro Christi in utero matris fuerit inclusa, priusquam in lucem ederetur, an vere in lucem editus, Bethlehemi, non alibi, an ibidem? . . respondemus simpliciter affirmative, sed cum hac determinatione: competivisse hunc existentiae modum carni Christi non ex unione cum λόγῳ, sed ex conditionibus et ex proprietate naturae humanae, secundum quam utero matris includi localiter, uno in loco nasci . . pati, mori potuit. Quando autem de personali assumtione quaeritur, quonam per unionem cum λόγῳ pervenerit assumta humanitas, et ubi suam hypostaticam subsistentiam jam inde a primo conceptionis momento habeat? — ita vero necessario fatendum, λόγον non in utero Mariae assumsisse humanitatem, vel in hunc vel illum locum, sed in illocalem et simplicissimam suam hypostasin; ac proinde etiam personalem suam subsistentiam non in ullo unquam habuisse loco, vel etiamnum habere, sed supra et extra loca omnia in sola ὑποστάσει τοῦ λόγου, in qua etiam multo proprius, incomparabiliter profundius totoque genere praesentius (personaliter quippe) extitit, ac etiamnum existit, quam in utero materno, cum quo unam personam non constituit. Hoc respectu caro Christi etiam eo tempore, quo in alvo materna naturaliter inclusa erat, cum Verbo alibi erat etc. mit Berufung auf Chemnitz. — Vgl. dazu Dorner a. a. O. 748: „Die Abzweckung bei dieser illokalen Vereinigung des Logos und der Menschheit ist keineswegs, wie Schneckenburger meint, eine der conceptio vorangehende Unio, woran sich dann die Selbsterniedrigung des Gottmenschen, die zur conceptio führt, schlöße. Sondern die Meinung ist, das Wesentliche in der Menschwerdung liege nicht in dem Verhältniß zu Maria und ihrem Leibe; alles Aeußere habe hier überhaupt keinen ursprünglich bestimmenden Einfluß, sondern das Wesentliche, Grundlegende liege ganz abgesehen von Zeit und Raum in dem Verhältniß, das der illocale und ewige Logos zur Menschheit stiften will (in der

heit seiner Existenz in Raum und Zeit, die Sterblichkeit, die grobe Stofflichkeit gehört nicht zum Wesen desselben; selbst unser eigner künftiger Auferstehungsleib wird diesen Schranken entnommen sein, wie sollte also Christi Menschheit durch die Erhebung über sie um ihr Wesen kommen *)? — Dieß die Bestimmungen, welche die lutherische Theologie dieser Zeit einstimmig ausführt. Als ihre

---

Fülle der Zeiten) und damit ist die Menschheit selbst in die Illocalität und Ewigkeit eingerückt, wie die Gottheit durch sie an der Zeitlichkeit und Räumlichkeit participirt. Was Maria gibt, ist freilich zeitlich, räumlich; aber das sind nur die selbst wieder relativ zufälligen vertauschbaren Elemente, während der Gottmensch nur zu Stande kommt durch einen über diesen Elementen stehenden, sie aber in sich hineinziehenden Akt des Mensch werden wollenden Logos*.

*) Apol. 3, 98. Hunnius 41: humanitas in meliorem statum transferri potuit. 95 (vgl. desselben Assertio sanae et orthodoxae doctrinae, gegen Pezel 1602. p. 177 ff.). Hutter 314. 393. 435 ff. Non ea quae supra naturam humanam sunt, sed ea, quae ἐναντίως opposita sunt, naturam humanam destruunt; jene göttlichen dona aber non sunt naturam destruentia, sed perficientia. Es ist also eine höhere Idee von der Menschheit und von der Leiblichkeit insbesondere, es ist die Art des verklärten Leibes, aus der die lutherischen Theologen gegen die reformirten argumentiren, welche bei der dermaligen empirischen Beschaffenheit desselben stehen bleiben und ihr von da aus die höhere Seinsweise des Leibes Christi bestreiten. Indessen würde doch diese Argumentationsweise unserer Theologen nur dann schlagend sein, wenn sie selbst die Allgegenwärtigkeit des Leibes Christi auf die Erhöhung gründeten, wozu allerdings Einige jetzt Lust bezeigen. In der Regel thun sie es aber nicht, und wollen es auch nicht, sondern sie bleiben consequent dabei: daß sie nicht aus der Auferstehung, sondern aus der unio personalis abzuleiten sei, und daß eben deßhalb auch dieses Mysterium aus der Analogie mit dem verklärten Leib der Heiligen sich noch keineswegs erkläre. Vgl. Hutter 176. 187. 314. 560 ff. und selbst Hunnius 99. Dorner a. a. O. 748 scheint mir deßhalb zu viel Gewicht darauf zu legen.

reife Frucht kann man die sächsischen Visitationsartikel betrachten, welche die Lehre von Christo mit einer Präcision fassen, die, ein wahres Muster bekenntnißmäßigen Ausdrucks, nichts zu wünschen übrig läßt, und die wir deßhalb unten mittheilen *).

Aber daneben gewahren wir doch auch schon jetzt eine ganze Reihe von Anzeigen, daß das Dogma noch keineswegs zur Ruhe gekommen ist, Vorzeichen einer abermaligen Bewegung desselben. An die Lehre der Concordienformel von der Allgegenwart knüpfen sie sich an.

Gleich nach ihrer Publication war Tilemann Heßhus mit einem Protest gegen die omnipraesentia absoluta hervorgetreten **), er wollte nur die respectiva, auf die Freiheit des

---

*) Von der Person Christi.

I. In Christo sind zwei unterschiedne Naturen, die göttliche und die menschliche; diese bleiben in Ewigkeit unvermenget und ungetrennet.

II. Diese beide Naturen sind persönlich also mit einander vereiniget, daß nur ein Christus, eine Person ist.

III. Um dieser persönlichen Vereinigung willen wird recht gesagt, ist auch in der That und Wahrheit also, daß Gott Mensch, und Mensch Gott ist, daß Maria den Sohn Gottes geboren, und Gott uns durch sein eigen Blut erlöset hat.

IV. Durch diese persönliche Vereinigung und darauf erfolgte Erhöhung ist Christus nach dem Fleisch zur Rechten Gottes gesetzet, und hat empfangen alle Gewalt im Himmel und auf Erden, ist auch aller göttlichen Majestät, Ehre, Kraft und Herrlichkeit theilhaftig worden.

**) Ueber dessen früheren Streit de abstracto et concreto mit Wigand vgl. J. G. Walch Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der lutherischen Kirche Th. 4, S. 374—398. Wie völlig Heßhus vorher der in der Concordienformel formulirten Lehre zugethan war, ersieht man am deutlichsten aus seinem Urtheil über ein christologisches Bekenntniß des Aegid. Hunnius, welches ihm von dem Land-

Willens gegründete und nach dem Wort der Verheißung zu bemessende, anerkennen; an ihn schloßen sich die Helmstädter an und traten deßhalb wieder von der Concordia zurück *); noch weiter ging Daniel Hofmann, der die Ubiquität nur für das Nachtmahl gelten ließ **).

Aber das ist es nicht allein. Unter den Verhandlungen darüber that sich die alte Differenz der Schwaben und der Sachsen, welche die Concordienformel in diesem Punkte nicht vermittelt hat, aufs neue auf. Die Würtemberger vertheidigten ihre generelle Allgegenwart und führten den Beweis, daß eben sie in der Concordienformel bekannt sei; der Ausdruck: „wie und wo er will" beziehe sich nur auf den verschiedenen modus derselben ***). Eben so erklärte sich J. Andreä in der Schrift gegen die Bremer, Timoth. Kirchner in der Apologie, und Andr. Musculus. Dagegen wollen Chemnitz, Selnecker u. A. die Lehre nur im Sinn der Niedersächsischen Confession, als hypothetische Gegenwart, verstanden wissen; nur in diesem Sinne hätten sie sie unterzeichnet.

Dies führte sofort auf das Verhältniß der beiden Stände zurück. In der Vertheidigung nach außen machte man jetzt den Unterschied von Besitz und Gebrauch, wie ihn früher die Schwaben aufgestellt, und wie er auch allein dem Sinne der Concordienf. entspricht, allgemein und energisch geltend. Man lehrte eine Verzichtleistung Christi des Gottmenschen auf den usus plenarius der sei-

---

grafen mitgetheilt worden war (Aegid. Hunnii kurzes Bekenntniß von der Person Christi, sammt beigefügter Censur Tiel. Hesshusii vom J. 1577).

*) J. G. Walch a. a. O. 496—507 und Hutters Conc. Conc. c. 45. Rethmeyers Braunschweigische Kirchenhistorie P. III. cap. 8. Planck, Geschichte der protest. Theologie, 29.

**) J. G. Walch, a. a. O. 305.

***) Sie thaten dies in dem „gründlichen Bericht" vom J. 1589 (vgl. Pfaff, comment. de act. et scr. 62), später in dem von Gerlach,

ner Menschheit mitgetheilten Gottesfülle; damit glaubte man den status exinanitionis genugsam gewahrt und die natürlich-menschliche Lebensentwicklung gesichert. So die Erfurter Apologie, so sämmtliche vorhin genannte Theologen. Aber eben damit sah man sich auch nach innen hin gedrungen, jetzt auf die bisher noch immer zurückgedrängten, schwierigen Fragen nach dem Maaße dieser Verzichtleistung, nach ihrem Verhältniß zur Menschwerdung und zur Erhöhung sich einzulassen. Und auch hier beginnt nun sogleich der alte Unterschied der sächsischen und schwäbischen Richtung, nur nicht gerade nach Ländern, sich geltend zu machen, anfangs zwar noch leise, aber doch erkennbar. Als den Vertreter der ersteren betrachte ich Aegid. Hunnius, als den Repräsentanten der letzteren Leonhard Hutter, beide Schwaben. Der erstere lehrt im Stande der Erniedrigung eine wirkliche Verzichtleistung Christi auf den Gebrauch der göttlichen Weisheit und Allmacht *), und denkt diesen Nichtgebrauch als eine freie Retraction der Wirksamkeit des Logos in Beziehung auf die assumirte Menschheit. Logos quievit in carne. Daraus erklärt er Luc. 2: „Jesus hat wirklich als Kind Vieles, als Mann Manches nicht gewußt; jetzt, in der Verherrlichung, weiß er Alles“ **). Ebenso lehrt er auch

---

Osiander, Hafenreffer und Sigwarb verfaßten Examen 1609, aus welchem Thummius in seiner Tapeinosigraphia p. 435 Auszüge mittheilt.

*) De Persona Christi 61. 62. 70.

**) A. a. O. 70 und 71. Hier stellt er die Frage, ob denn nicht die ignorantia die omniscientia ausschließe, und antwortet darauf p. 72: Dictum est supra, omnipraesentiae communicationem non talem esse factam, ut illius subjectum assumta constitueretur humanitas: sed quod λόγος hanc suam propriam sapientiam pro suo arbitrio tum, quando volebat, exseruerit, et vicissim ejusdem usum nonnunquam pro suo arbitrio respectu humanitatis intermiserit. Ergo omniscium λόγον sibi reali κοινωνίᾳ habuit unitum actu primo,

eine Verzichtleistung auf die Allgegenwart. „Zwar hat der Logos das angenommene Fleisch überall sich unmittelbar gegenwärtig, aber den Weltcreaturen ist es nicht gegenwärtig, wie es sich denn auch damals an der Weltregierung nicht mitbetheiligte" *) — so kehrt Hunnius hier zu Chemnitz, zu dessen praesentia intima und extima zurück, ja er macht sogar einmal Anstalt, die volle Mittheilung der Eigenschaften erst mit der Erhöhung eintreten zu lassen; von der Auffahrt her datirt er Christi Weltgegenwart und Weltherrschaft nach der Menschheit. Wenigstens setzt er das geschichtliche Factum der Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes in ein engeres Verhältniß, als man gewöhnlich pflegte. Eben darin, sagt er, besteht die specifische Differenz der Himmelfahrt Christi von der Erhebung Anderer in den Himmel, quod pervenerit in eam sedem (statum) quae dicitur dextra Dei **). —

---

licet actu secundo Christus, qua homo, tum non sciret aut posset omnia. Vgl. Assertio orth. doctr. 251.

*) A. a. O. 83. Adhuc ergo censes, carnem Christi una cum λόγῳ etiam in utero matris, in cruce, in sepulchro existentem, ubique fuisse, cum λόγον nullibi extra eam esse contendas? — Responsio: Hic probe tenendum, quomodo haec, quae diximus, respectu status exinanitionis sint accipienda. Alia enim nunc est ejus majestatis ratio, quam fuit in statu humiliationis. Siquidem λόγος tum quidem sibi naturam assumtam arcano quodam tacitoque modo unitissime praesentem extra locum habuit, sed non habuit eam ceteris in orbe creaturis praesentem (quibus gubernandis tum humana natura nondum adhibebatur), sed extra creaturas omnes intra perfectissimae Personae suae complexum intimum praesentissime junctam sibi habuit. Jam autem in statu gloriae λόγος non sibi tantum illam habet praesentem personaliter: sed eandem quoque creaturis ratione gubernationis praesentem sistit, quatenus λόγος per exaltatam humanitatem omnia gubernat et administrat in coelo et in terra.

**) A. a. O. 102—110. Vgl. Assertio s. doctr. 371. Doch hat dieß

L. Hutter dagegen bleibt, obwohl auch er eine exinanitio statuirt, bei dem Satze: exaltatio non est novae alicujus majestatis accessio, er läßt das Jesuskind trotz der theilweisen Entäußerung des Gebrauchs der Allwissenheit, trotz dem, daß es seiner menschlichen Natur nach allmählich in die absolute Weisheit hineinwächst, dennoch alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß besitzen *) und behauptet entschieden die wirkliche allgemeine Allgegenwart des Fleisches auch während des Standes der Erniedrigung, mit ausdrücklicher Verwerfung der Unterscheidung zwischen praesentia intima und extima **), nur so viel will er nachlassen, daß sich die Menschheit dazumal noch nicht aktiv an der Weltregierung betheiligt habe: in ipso exinanitionis statu caro Christi vere fuit ubique personaliter — sed non erat ubique eo respectu quo nunc est, nempe ratione plenariae usurpationis communicatae divinae omnipotentiae in creaturarum regimine et dominii universalis administratione. Eben dieß ist die Ansicht, die wir um dieselbe Zeit auch in Sachsen weitverbreitet finden ***); in Würtemberg ohnehin.

Hunnius nicht consequent durchgeführt; in andern Schriften finden sich andersartige Aeußerungen.

*) Sadeel elench. 147—152. Loci. 171. Die scientia habitualis, die menschlich-natürliche, und die mitgetheilte göttliche stehen so nebeneinander, ut quaelibet sine alterius impedimento suas functiones edere potuerit.

**) Sadeel elench. 207. 227., insb. 557. Vgl. Loci, p. 182 und Explic. Libri Conc. 887 gegen Dan. Hofmann: Si caro Christi abest creaturis, quibus Logos adest . . so ist die vollständige Einigung der Naturen aufgehoben und eine διαστασις derselben gesetzt.

***) Wir finden sie ausgesprochen in der Consideratio brevis, welche die sächsischen Theologen 1621 nach Tübingen schickten. Auszüge aus ihr in der hernach zu erwähnenden: Amica admonitio der Tübinger v. Jahr 1624. Vgl. auch Pfaff Comm. de actis et scr. eccl. W. p. 69.

Wie ganz nahe liegt da der Rückschritt bis zu der blosen occultatio des Brenz?

Wie schwerfällig und schwer zu vollziehen ist die Vorstellung von einem gleichzeitig theilweisen Nichtgebrauch und theilweisen Gebrauch der Gottesherrlichkeit in demselben Subjecte?

Und wie soll dann das Verhältniß dieser theilweisen oder ganzen Retraction im Stande der Entäußerung zu der unterbrochenen welterfüllenden und welterhaltenden Thätigkeit des Logos gedacht werden?

An diesen Fragen, wenn sie einmal recht in Angriff genommen wurden, mußte die christologische Bewegung einen entscheidenden Schritt — rückwärts oder vorwärts — thun. Und dem war nun nicht länger auszuweichen. Die letztere der bezeichneten Fragen kam in dem langen Streit der Gießener und Tübinger zur Erörterung, und führte von der Ständelehre aus zu einer erneuerten Durcharbeitung des ganzen Dogma innerhalb der lutherischen Kirche.

Viertes Stadium.

Die Gießener und die Tübinger.

Die äußere Geschichte dieser Controverse, die sich aus einem Briefwechsel zwischen Balthasar Menzer zu Gießen und den beiden Tübingischen Theologen Hafenreffer und Thummius seit dem Jahre 1607 entspann, bietet kein Interesse dar *); die Sache selbst hat jedoch, trotz der abstößigen scholastischen Form, in der die Dinge verhandelt wurden, für uns um so größere Wichtigkeit, als sie die letzte bedeutende christologische Bewegung der älteren Zeit ist **).

---

*) Sie ist ausführlich erzählt von J. G. Walch a. a. O. Bd. V. S. 551 ff., in der Kürze von Planck: Geschichte der protest. Theologie von der Concordienf. an 1831. S. 65 ff.

**) Die Hauptschriften der Gießener Theologen sind: Justa et necessaria defensio contra injustas criminationes Luc. Osi-

Die Gießener Theologen schließen sich an die von Chemnitz vertretene, und, wie wir sahen, auch anderweitig schon herrschend gewordene Anschauung an. Sie unterscheiden zunächst mit ihm zwischen dem außer- und überweltlichen, rein illokalen Verhältniß Gottes zur Welt, welches seine absolute Unendlichkeit ist (immensitas in se ipso, quae non debet referri ad creaturas), und zwischen seiner Gegenwärtigkeit in der Welt (adessentia), die sie als omnipraesentia operativa fassen. Diese Bestimmung ist ihnen von großer Wichtigkeit. Zwar könne man den Begriff der göttlichen Weltgegenwart in die zwei Momente der reinen, ruhenden Gegenwart (sola adessentia) und der wirksamen zerlegen, wie

---

andri, Melch. Nicolai et Theodori Thummii, von Balth. Menzer, 1621. 1624; sodann J. Feuerborn's Sciagraphia theologica de divinae et infinitae Christo Jesu juxta hum. nat. communicatae majestatis . . . exsertione et usurpatione, 1621 und desselben Κενωσιγραφία 1627. Die Hauptschriften der Tübinger sind von Thummius: Majestas J. Christi θεανθρώπου 1621, sodann Ταπεινωσιγραφία sacra h. e. Repetitio sanae et orthod. doctrinae de humiliatione Christi 1623. und desselben Repetitio sanae de maj. Chr. doctrinae 1624, von Melch. Nicolai Consideratio theologica 1622. Die übrigen hiehergehörigen Streitschriften kenne ich nicht, bekenne auch, an den genannten genug zu haben, denn die Art, wie der Streit geführt wurde, leidet eben an denselben Mängeln, wie die ganze Polemik dieser Zeit: Zersplitterung in zahlreiche scholastische Distinctionen und in Folge davon eine abstracte Behandlungsweise, die sich in logischen Syllogismen und Conclusionen bewegt, und in endloser Breite sich ergeht. Es wird mir daher beim besten Willen, das Wesentliche zusammen zu fassen, kaum möglich sein, Wiederholungen zu vermeiden; auch möchte ich Andere der verdrießlichen Mühe überheben, diese weitschichtige Literatur selbst durchzumachen. Vgl. übrigens die kurze Darstellung des Streites bei Baur, a. a. O. Bd. 3. 452 ff.

die Würtemberger thun; aber in Wahrheit sei jene nie ohne diese, diese die Form, in der sich jene bethätigt (praesentia modificata — Deus agit, ergo adest *). Und zwar geschicht dieß auf mehrfache Weise; ein anderer sei der modus, wie Gott dem ganzen Universum, und wie er seiner Kirche auf Erden wirksam gegenwärtig ist, und wieder ein anderer, wie er im Reiche der Herrlichkeit gegenwärtig ist. Alle diese Weisen der Gegenwart beruhen auf der Freiheit des göttlichen Willens (usurpatio praesentiae est liberrimae voluntatis), wie denn überhaupt die Allgegenwart Gottes in dem bezeichneten Sinne keine wesentliche Eigenschaft Gottes ist, sondern dessen freie Beziehung auf die Welt (praesentia Dei ad creaturas non est idioma Dei essentiale); sie hat vor der Schöpfung nicht statt gefunden, er kann sie in jedem Moment zurücknehmen, ohne deshalb aufzuhören, der Absolute zu sein, der er ist. Und ganz dasselbe gilt selbstverständlich auch von der Allmacht, als der Bethätigung der Macht — wesentlich ist Gotte nur die Möglichkeit dieser Allgegenwart und dieser Wirksamkeit, welche mit seiner Absolutheit eins ist. Majestas omnipraesentiae, omnipotentiae (Def. 27—32; 78. 79. Sciagr. 232 **).

Mit diesen Prämissen gehen nun die Gießener an die Frage, um die es sich zwischen ihnen und den Tübingern handelt. Sie lautete speciell so: Ob Christus der Gottmensch im Stande der Entäußerung seiner Menschheit nach allen Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und das ganze Universum, selbst während seines Todes, regiert habe (pag. 49, 69)?

---

*) Sciagr. 433. Implere notat non solam praesentiam, sed etiam divinam operationem. Daher nehmen sie die letztere in den Begriff der Allgegenwart mit auf (a. a. O. 232 und 233): Praesentia divina definiri non potest absque operatione.

**) Vgl. Christol. I. S. 44.

An den Verhandlungen über diese Frage entwickelt sich die Lehre von den beiden Ständen Christi. Die Tübinger bejahen, die Gießener verneinen sie. Dabei gehen auch sie von den kirchlichen Grundlagen des Dogma unio hypostatica, communio naturarum, communicatio idiomatum aus, sie fassen diese Bestimmungen in lutherischem Sinne, sie erkennen insbesondere, daß die hypostatische Union zwischen dem Logos und dem von ihm assumirten Fleische ein Verhältniß begründet habe, vermöge dessen sich beide unmittelbar und unzertrennlich gegenwärtig haben (Logos, ubi est, indistanter habet sibi semper et ubique praesentem personaliter suam carnem (Def. 39; Sciagr. 209, 211); aber, sagen sie, dies sei kein Verhältniß nach außen hin zu den Kreaturen (praesentia extima); es habe gar keine Beziehung auf die Welt, wie es denn auch selbst, wenn die Welt verginge, unverändert fortbestünde — es sei ein rein illocales, innerliches (praesentia intima). Für die menschliche Natur Christi ist damit zunächst nur die Möglichkeit der Allgegenwart und der Machtbethätigung gesetzt (majestas omnipotentiae, *δύναμις* creaturis adessendi propinquitate substantiali; adessendi et operandi quando et quomodo vult), sofern nämlich die persönliche Union die Theilnahme an der Unendlichkeit des göttlichen Logos involvirt; nicht aber auch nothwendig schon die wirkliche adessentia ad creaturas, m. a. W. die usurpatio der Allgegenwart, denn nur das Erstere folge unmittelbar aus der Incarnation (Def. 39. 70. 74. Sciag. 299 *).

*) Beide sind toto genere verschieden; Sciagr. 243 mit Berufung auf Chemnitz: Ein anderes ist jene indistantia, und ein anderes die impletio Himmels und der Erde d. h. die praesentia ad creaturas 295. B. Mentzer faßt diesen Gedanken in die These zusammen: Unio hypostatica est fundamentum unicum ac proinde primum, proximum et adaequatum communicatae Christo, ut homini, divinae majestatis omnipraesentiae, sicut et omniscientiae et omnipotentiae; verum usurpatio communicatae illius divinae majestatis est liberae voluntatis. Def. 278.

Sie geben ferner zu, daß die unendliche Hypostase des Logos allgegenwärtig und allwirksam die Welt erfülle, ununterbrochen ihre Macht und Weisheit in der Regierung des Alls bethätige, und daß die menschliche Natur, weil in die persönliche Einheit mit ihr aufgenommen, an dieser Macht und Weisheit des Logos participiren — aber, setzen sie wiederum hinzu, aus diesem Besitz folgt noch nicht unmittelbar auch der wirkliche Gebrauch, weil zwischen beide die Erniedrigung trete.

Sodann bestimmen sie den Begriff der exinanitio und exaltatio näher. Beide müssen jedenfalls schärfer, als die Schwaben thun, von einander unterschieden werden, und dann auch von der Menschwerdung selbst. Denn wenn jene die Erhöhung unmittelbar mit der Menschwerdung identificiren, und diese als die evectio hominis ad summam majestatem bezeichnen *), so heißt dies den Unterschied beider Stände, insbesondere den Begriff der Knechtsgestalt, welcher doch nur das Gegentheil von der Gottesgestalt aussagen kann, völlig aufheben; es kann dann eigentlich gar nicht mehr von einer Erniedrigung, aber auch nicht mehr von einer nachfolgenden Erhöhung die Rede sein, welche doch die Schrift bezeugt. Vielmehr muß die Entäußerung, als wirkliche Verzichtleistung, als Ausleerung im eigentlichen Sinne gedacht werden, wie schon der Sprachgebrauch, Phil. 2, 6, fordert: exinanitio significat veram et realem alicujus rei evacuationem, was jedenfalls mehr sagen will als eine bloße Verhüllung. Und ebenso muß auch die Erhöhung als ein wirklicher, geschichtlicher Akt, durch den etwas eintritt, was nicht schon mit der Erniedrigung gesetzt ist, bestimmt werden. (A. a. O. 42. 71. 96. 97 **). Das Subject beider aber ist der Gottmensch, der Eine ganze Christus, denn es ist derselbe, der sich entäußert hat und der zur Rechten Gottes erhöhet ist, beides um unserer Erlösung willen, — und zwar nach

*) Wie Brenz.

**) Danda est opera, ne confundantur duo illi status.

seiner menschlichen Natur; denn die Gottheit kann weder erniedrigt noch erhöht werden: constanter tenenda est haec sententia, Christum fuisse exinanitum et postea exaltatum juxta assumtam naturam, non juxta deitatem (70. 97. 178). — Wie demnach die Erhöhung, so muß consequenter Weise auch die Erniedrigung noch von der Incarnation unterschieden werden, obwohl die beiden letzten in einen Moment zusammenfallen (85). Und so begegnet uns denn hier zum erstenmal die bestimmtere Distinction zwischen diesen beiden Acten. — Die tiefere Unterscheidung von Erhöhung und Erniedrigung hat von selbst auf sie geführt *), — auch bei den Tübingern wird sie uns entgegentreten.

Worin besteht nun die Entäußerung während des irdischen Lebensstandes Christi? Die Antwort der Gießener lautet: Nicht in der Hingabe des Besitzes (darüber war man von beiden Seiten einverstanden), aber auch nicht in einer bloßen Verhüllung nach Außen, sondern in der wirklichen, obschon partiellen Verzichtleistung auf den Gebrauch, auf die Bethätigung der durch die unio personalis der Menschheit in Christo mitgetheilten göttlichen Herrlichkeit, auf die universalis et perpetua usurpatio divinae majestatis **), näher der Allmacht, Allgegenwart, Allweisheit. Ausdrücklich auf diese drei Momente wird sie extendirt. Denn was die Allmacht betrifft, so besaß sie Christus zwar als Mensch von dem ersten Moment der hypostatischen Vereinigung an (erat vere omnipotens), aber er übte sie nicht immer und überall aus, sondern nur da und nur soweit als es sein Erlöserberuf erforderte; er herrschte damals nicht wirklich über alle Kreaturen im Himmel und auf Erden, son-

*) Der Gang der Argumentation ist immer der: exaltatio non debet confundi cum incarnatione. Def. 48. Sciagr. 32. Nicht unmittelbar von dem Begriff der Incarnation aus, sondern in der Opposition gegen die Tübinger Identificirung von Erhöhung und Menschwerdung gelangen die Gießener dahin.

**) Def. 16. Sciagr. 39.

dern zog diese Herrlichkeitserweisung zurück (retraxit), um für uns wirken und sterben zu können. Ebendeshalb aber war dazumal seine Menschheit auch noch nicht allen Kreaturen gegenwärtig; carnem non adhibuit gubernandis omnibus rebus; non omnibus creaturis praesentiam exhibuit, sistit = sistere voluit. Denn es gibt keine blos ruhende, göttliche Gegenwart; hat er Himmel und Erde nicht wirklich regiert, so hat er sie auch nicht allgegenwärtig erfüllt: ut homo non fuit omnibus et singulis creaturis praesens (Sciagr. 251. Def. 16. 101 *). Und ebenso verhält es sich mit der Weisheit und Allwissenheit. Denn auch dieser hat sich Christus, obwohl er sie besaß, doch nicht immer bedient. So wenig er allen Dingen gegenwärtig war, so wenig hat er von Kindheit an Alles wirklich gewußt; so gewiß ihn an jenem Morgen am Oelberg wirklich hungerte, so gewiß wußte er nicht, daß der Feigenbaum, an dem er Früchte suchte, keine trug (Matth. 21, 19); sein allmähliches Wachsthum an Weisheit und Erkenntniß, sein Nichtwissen der Zeit des Gerichtes war ein wahres, keine Simulation — unmittelbar mit der Menschwerdung ist er in die Gemeinschaft unseres beschränkten Wissens, mit der Uebernahme unserer unsündlichen Schwachheiten in die Theilnahme an unserm Nichtwissen eingetreten: „Voluit assumere humanam naturam quidem integram, verumtamen una cum naturalibus (non personalibus) et innocuis passionibus et infirmitatibus et nominatim ignorantia . . . . forma servi includit ignorantiam; vere

---

*) Der Schluß der Gegner, daß aus der Subsistenz der menschlichen Natur in der unendlichen, allgegenwärtigen, Alles wirksam erfüllenden Hypostase des Logos, aus der persönlichen Union und Durchdringung beider sofort auch die wirkliche Allgegenwart und Machtbethätigung folge, sei also nicht richtig: Non sequitur propter factam exinanitionem. Unio hypostatica, quia facta simul fuit κένωσις universalis usurpationis communicatae majestatis, non statim importavit actualem omnipraesentiam assumtae carnis apud creaturas in statu humiliationis. Sciagr. 305.

suscepit, realiter in se habuit nostram ignorantiam, Sciagr. 161. 167; vgl. Def. 30. 41. 42, wo die ganze Theorie so zusammengefaßt wird: Christus ut homo non statim ab incarnatione semper et universaliter usurpavit suam divinam Majestatem omnipotentiae et omnipraesentiae, non semper in statu exinanitionis omnia vidit, audivit, sensit, ita etiam non semper omnia corde adspexit, sed prout Deus illum rexit illique patefecit — Alles in voller Freiheit seines Willens und zu unserm Heil.

Den Beweis dafür führen die Gießener theils aus dem Begriff der Entäußerung und Erniedrigung, theils aus dem Zweck der Menschwerdung, der Theilnahme an unserer Schwachheit und Armuth, welche die Beschränkung, das Leiden, den Tod einschließt, aus dem Unterschied der beiden Stände, den die Schrift nicht als ein Nebeneinander, sondern als ein zeitliches Nacheinander bestimme, aus der Wahrheit des ganzen irdischen Lebens Jesu (Sciagr. 244. 268. 272), aus vielen einzelnen Stellen der Schrift. Wir sehen, es wird jetzt mit der Erniedrigung Ernst, nur freilich, daß jene Beschränkung doch immer wieder einzelne Ausnahmen erleidet.

Und nicht minder mit der Erhöhung. Denn diese besteht nun darin, daß Christus in den Vollgebrauch jener göttlichen Herrlichkeit eintritt, deren Ausübung er sich mit der Menschwerdung begeben hat (plenaria divinae Majestatis usurpatio, manifestatio), mithin von nun an auch als Mensch Herr über Alles wird, als Mensch nicht nur seine Kirche, sondern Himmel und Erde regiert, als Mensch allmächtig, allgegenwärtig, allwissend das All erfüllt und durchwaltet. Diese Eigenschaften, die zuvor nur als reale Potenz, als blose Möglichkeiten in ihm vorhanden waren, kommen nun zur vollen und allseitigen Actualität. Das ist es, was der Ausdruck „Sitzen zur Rechten Gottes" besagt, welcher in der Schrift nicht die Menschwerdung, sondern den Eintritt eines Zustandes oder Verhältnisses bezeichnet, das mit jener noch nicht

schon wirklich gegeben war *). Non ante, sed demum post resurrectionem et ascensionem Christus ut homo coepit sedere ad dexteram Dei . . . coepit omnipotenter, omnipraesenter, omnisapienter totum universum et omnes creaturas gubernare (Sciagr. 259. 261. 242.); Def. 306: antea erat, ut homo, juxta carnem dominus revera, sed divinum dominium tum nondum plenarie exercuit. Vgl. 39. 42. 85. So bestimmt unterscheidet sich die Erhöhung von der Erniedrigung. Vgl. Sciagr. 266 **). Das aber, was beide verknüpft, ist zunächst der Wille des Erlösers; denn kraft derselben Freiheit, in der er sich der actuellen Herrlichkeit begeben hat, macht er nunmehr von ihr Gebrauch, beides ist seine That, und zu beiden liegt die Macht in der hypostatischen Union; der letzte Grund aber liegt in dem ewigen Heilswillen des Vaters, daß der Sohn durch sein Leiden die Welt erlösen und hernach sein Reich in ihr gründen und haben sollte. 254. 263. Def. 209 ff.

---

*) Der Ausdruck wird also hier in einem andern Sinne, als von Luther und der Concordienformel gebraucht, wie die Sciagr. 259 selbst erklärt — und damit wird die ganze Argumentationsweise eine andere.

**) Sciagr. 266: At Christi, qua homo est, actualis impletio omnium est effectus et fructus ascensionis ejusdem. Nam etsi sit fructus ipsius unionis hypostaticae, seu principii primi, quia tamen exinanitio realis intervenerat, ideo est fructus etiam ascensus super omnes coelos . . . . . . quae cum facta fuerit, quando Christus visibiliter in coelum abiit, hinc videre est, quod Christus, ut homo, non omnia impleverit h. e. non omnibus et singulis omnipotenter et omnisapienter creaturis praesens fuerit, ante conspicuam ad coelos abitionem. Diese Bethätigung trat also nach den Gießenern in Wirklichkeit noch nicht mit der Menschwerdung, die mit der Erniedrigung, wenn auch nicht dem Begriff, doch der Sache nach zusammenfällt, ein, sondern erst mit der geschichtlichen Thatsache der Erhöhung.

Ueberblicken wir diese Theorie der Gießener, so tritt uns der Zug der christologischen Entwicklung in ihrem letzten Stadium klar vor Augen. Unter Festhaltung der alt-lutherischen Grundlage in der Lehre von der unio personalis setzt sich die von Chemnitz angebahnte, aber noch schwankend ausgeführte Richtung durch. Die frühere Unterscheidung zweier gleichzeitiger Existenzweisen der Menschheit Christi wird jetzt endlich zum wirklichen Unterschiede zweier aufeinander folgender Stände, das Verhältniß dieser zu einander wird durch den Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit, zwischen potentia und actus *) bestimmt, und mithin eine Selbstbeschränkung Christi, eine retractio oder doch ein quiescere der Gottesherrlichkeit, wenn auch nur hinsichtlich seiner Menschheit gelehrt. Damit scheint nun jene Duplicität, die so manches Bedenken gegen sich hatte, überwunden **); die historischen Thatsachen des Lebens Jesu, seine natürliche Entwicklung in der Kindheit, seine Auferstehung, Inthronisation u. s. w. kommen entschiedener zu ihrem Rechte, die Instanzen der Gegner lassen sich leichter abweisen. Daher hat diese Anschauungsweise schon so vielfach Anklang gefunden; die Gießener glauben, sich auf eine ganze Reihe von Zeugen dafür berufen zu können. (Sciagr. 218 ff. 279. 284. 309. 315 ***).

---

*) Oder auch actus primus und actus secundus, eine Unterscheidung, die jedoch die Tübinger etwas anders verstehen.

**) Jedoch auch jetzt noch nicht völlig, weil der Nichtgebrauch nur als ein theilweiser bestimmt und der Grund davon lediglich in den Willen verlegt wird. Der nähere Grund, die Schranke, die in der fleischlichen Natur des Erlösers selbst liegt und die erst durch die Verklärung aufgehoben werden soll, kommt nicht in Betracht, und eben so wenig das Wesen der Verklärung selbst, welche die freie ungebundene Seins- und Wirkungsweise des erhöhten Menschensohns vermittelt. Daher ist der Unterschied beider Stände auch hier noch nicht richtig begründet.

***) Auf manche freilich, z. B. auf die Würtemberger, mit Unrecht.

Indessen tritt ihnen dafür von einer andern Seite her eine desto härtere Schwierigkeit entgegen. Denn wenn sich Christus während des Stadiums der Niedrigkeit in der bezeichneten Weise des Gebrauchs der Allmacht und Allgegenwart für seine Menschheit entäußert hat, wie steht es dann mit der vorausgesetzten unzertrennlichen Einheit beider Naturen, mit dem Grundsatz: nec Logos extra carnem nec caro extra Logon, und wie mit der Weltherrschaft? — Was das Erstere betrifft, so glauben sie mit der Berufung auf die praesentia intima alle Bedenken leicht beseitigen zu können. Denn sagen sie, da das gegenseitige Verhältniß beider Naturen zu einander ein illocales ist, so wird es dadurch, daß die eine an einem bestimmten Raum zugegen ist, nicht im mindesten alterirt, denn immer hat sie doch die andere sich unzertrennlich gegenwärtig: non solum sibi sunt praesentissimi praesentia, sed ubicunque etiam unum unibilium ponitur ad creaturas, ibi ut et alterum ponatur necesse est, scilicet uni illi unibilium praesens *). War also der Logos im Stadium der Niedrigkeit zugleich im Himmel, während das assumirte Fleisch auf Erden lokaliter existirte, so war es ihm doch auch dort ἀδιαστασίᾳ geeint und zugegen; gleichwie umgewandt, wenn der Logos im Stande der Herrlichkeit zugleich auf Erden zugegen ist, sein Fleisch aber im Himmel existirt, dennoch dieses ihm auch hier unabtrennbar gegenwärtig bleibt. Raum und Stätte trennen die persönlich geeinten Naturen nicht (Sciagr. 304. 326. Def. 151. 284). Was das andere betrifft, so bleibt den Gießenern für das Stadium der Erniedrigung nur das Dilemma übrig, die aktuelle Weltherrschaft entweder auch dem Logos abzusprechen, oder sie ihn ohne Mitbetheiligung der Menschheit ausüben zu lassen — und für letzteres entscheiden sie sich auch ganz unbedenklich: Er hat da in Gemeinschaft mit dem Vater ohne Vermittlung,

*) Cui unum unitorum est praesens, eidem etiam alterum est praesens.

ohne Mittheilnahme des angenommenen Fleisches die Welt regiert. Regnavit quidem Christus et regnat semper ut Deus cum patre et spiritu sancto, verum humanitatem suam in statu exinanitionis non adhibuit gubernando universo, sed potius eam in servili forma continuit, retraxit; regnavit mundum non mediante carne, Def. 83. 39. 60. Sciagr. 60; 172 ff. — nur in einzelnen Fällen, wie in den Wundern, machte er auch als Mensch von seiner Allmacht Gebrauch.

Dieß ist der letzte und ohne Zweifel auch der schwächste Punkt in der Gießener Theorie. Welche Consequenzen ließen sich daraus rückwärts für das ganze Dogma ziehen!

Eben hier treten ihnen sofort die Tübinger entgegen *).

Sie sehen mit dieser Christologie den längst überwundenen Calvinismus und Nestorianismus aufs neue hereinbrechen, den Nerv der ganzen lutherischen Lehre durchschnitten, die alten Argumente entkräftet, das Dogma bis in seine tiefsten Grundlagen hinein erschüttert. Denn, sagen sie, wenn der göttliche Logos allgegenwärtig das Universum erfüllt, während die assumirte Menschheit mit ihrer Gegenwart auf einen bestimmten Raum beschränkt ist, so haben wir eben jenes Calvinische: λόγος sic intra carnem ut etiam sit extra carnem wieder, gegen welches die lutherische Theologie bisher so energisch gekämpft hat, weil es die unzertrennliche, gegenseitige und völlige (nicht partielle) Gemeinschaft der beiden Naturen in Christo gefährdet. Und wenn der Logos im Stande der Erniedrigung allmächtig die Welt regiert, ohne daß das angenommene Fleisch daran participirt, so ist die Einheit der Person getrennt, nach dem alten richtigen Kanon: ubi opera divelluntur et separantur, ibi ipsam personam dividi necesse est. Ist aber die Gemeinschaft der Thätigkeiten nach der einen Seite, auf dem Gebiete des königlichen Amtes, suspendirt, dann

*) Am entschiedensten und ausführlichsten in der genannten Tapeinosigraphia von Thummius, die ich hier vorzugsweise benütze.

wird sie sich auch auf der andern, auf dem Gebiete der hohenpriesterlichen Thätigkeit, nicht mehr halten lassen, und wird demnach auch die große Thatsache, auf welcher die Kraft und Wahrheit der Erlösung beruht, daß sie nämlich von Christo secundum utramque naturam vollbracht sei, dahinfallen; sie wird aufhören, ein göttlich-menschliches Werk zu sein, wie ja in der That die Gegner Erniedrigung, Leiden, Tod ausschließlich der menschlichen Natur vindiciren. Noch mehr — verhält es sich in der bezeichneten Weise, so wird Christus wenigstens im Stande der Erniedrigung noch nicht im vollen und eigentlichen Sinne Gott gewesen sein, sondern nur erst der Potenz nach; ein Deus potentialis, welchem die volle Macht, Herrlichkeit und Actualität der Gottheit fehlte. — Dieß sind die allgemeinsten Instanzen der Tübinger, wie sie überall vorkommen z. B. de majest. Chr. II. 30—32, Cap. 22—25. 429.

Aber sie begnügen sich damit nicht. Schritt vor Schritt gehen sie den Gegnern nach, um sie zu widerlegen, wobei sie die von beiden Seiten zugestandene Grundlage des Dogma als Basis ihrer Kritik voraussetzen.

Zunächst bestreiten sie ihren Begriff von der Allgegenwart, als dem Complex von operatio und adessentia; sie müsse vielmehr als sola et nuda adessentia bestimmt werden. Denn wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß die göttliche Weltgegenwart unabläßig sich wirksam erzeige, so sind und bleiben doch beide im Begriff verschieden; die Thätigkeit hat die Gegenwart zur Voraussetzung, denn sie ist die Bethätigung derselben, die Gegenwart ist also an sich nicht actio, sondern ein reines Seinsverhältniß, näher die aus der absoluten Unendlichkeit folgende, das All der Dinge umschließende, obwohl an sich illocale Gegenwärtigkeit Gottes: essentiae divinae apud omnes omnino creaturas indistans adessentia et existentia — eine ruhende Eigenschaft. So beschreibt sie die Schrift, so die Dogmatik. Es ist also irrig, sie auf die göttliche Thätigkeit zu gründen und dann von dieser auf jene zu schließen, wie die Gieße-

ner thun, es ist verwirrend hier die praesentia modificata, oder den Unterschied der Stände Christi mit hereinzuziehen. Die Frage sei einfach die: worin die Gegenwart der Menschheit Christi bei den Kreaturen — das Wort in dem bezeichneten Sinne, als nuda adessentia genommen, — ihren Grund habe? Und darauf laute die richtige Antwort so: Der Grund der Allgegenwart an sich ist nicht der freie Wille, sondern die wesentliche Unendlichkeit Gottes, der Grund der wirklichen Allgegenwart des Fleisches Christi aber ist nicht die Erhöhung, nicht das Sitzen zur Rechten, sondern einzig und allein die Aufnahme desselben in die unendliche Hypostase des Logos, die Subsistenz in ihr: causa unica et adaequata actualis et substantialis propinquitatis carnis Christi ad creaturas est unio personalis sive subsistentia in infinita persona *τοῦ λόγου*. So habe von je die lutherische Kirche und Theologie gelehrt (Tap. 327—330. 347). Die Negation dieses Satzes führe zur Aufhebung der persönlichen Einheit beider Naturen in Christo, zum Calvinismus: sublata omnipraesentiae communicatione actualis, ipsa naturarum communicatio, ipsa in divinam personam assumtio tollitur, (a. a. O. vgl. de majest. 187 und M. Nicol. Consid. 40). — Aber dagegen berufen sich die Gießener auf den Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften.

Und eben dieß ist der zweite Punkt, den die Tübinger bekämpfen (Tap. 67 ff.). Zwar, sagen sie, ist es ganz richtig, daß Verhältniß und Verhalten Gottes zur Welt lediglich auf seiner Freiheit beruhe. Jeder Gedanke an äußeren Zwang oder an physische Nothwendigkeit ist hier fern zu halten. Gott konnte die Welt schaffen oder auch nicht, und kann sie jeden Augenblick wieder ins Nichts versinken lassen; in so fern sagen auch wir: usurpatio est liberae voluntatis. Allein nachdem und sofern einmal die von ihm gewollte und geschaffene Welt besteht, muß er ihr auch innewohnen, sie allgegenwärtig erfüllen, erhalten, weise und allmächtig regieren — das ist eine hypothetische Nothwendigkeit, welche

in dem Willensbeschluß der Schöpfung schon mitenthalten ist, und sowohl aus der Unendlichkeit Gottes, als aus der Bedürftigkeit der Welt sich ergiebt. Denn so wenig sie, die endliche Kreatur, außerdem auch nur einen Moment bestehen könnte, so wenig wäre Er der Unendliche, wenn er an ihr eine ausschließende Gränze hätte, wenn er sie nicht substantiali propinquitate in jedem Moment ihres Daseins durchwaltete. Also: libere Deus est in omnibus creaturis conservando et sustentando eas, et tamen, posita earum existentia, non potest non in iis esse et operari propter immensitatem et creaturarum indigentiam; das ist eine Nothwendigkeit, die zugleich Freiheit ist. Das Dasein der Kreatur vorausgesetzt (existentibus creaturis), ist sonach die Unterscheidung zwischen Besitz und Bethätigung göttlicher Eigenschaften an der Welt eben so unstatthaft, als die Berufung dafür auf die Freiheit des göttlichen Willens. Und dies gilt selbstverständlich, weil von Gott, auch von der unendlichen Hypostase des Logos, was selbst die Gegner nicht läugnen. Es wäre ja widersinnig zu sagen: potentialem praesentiam esse λόγου propriam, non actualem. Eben deshalb aber ist die Anwendung jener Unterscheidung auf den Gottmenschen völlig unzulässig (Nic. cons. theol. 12. 27 ff. 53. Tap. 67 ff. 153—156. 248). Die ihm als Menschen mitgetheilten göttlichen Eigenschaften sind ja wesentlich dieselben, welche der Logos besitzt; sind sie zugestandener Maßen in diesem nicht blos potentiell, sondern immer zugleich actuell, so müssen sie ebenso in dem assumirten Fleische sein *), und zwar von dem Moment der Assumtion an, welche die Mittheilung wie der göttlichen Natur, so der göttlichen Idiome an die Menschheit Christi begründet. (Tap. 282 ff.

---

*) Dicat dissentiens rationem, quâ fieri possit, ut unum numero idioma simul sit operosum quoad λόγον, non operosum quoad humanitatem (sofern es ihr nämlich durch die Menschwerdung mitgetheilt ist). Hic Rhodus.

Nic. C. 28). Wäre es anders, so müßten wir entweder von Christo als dem Gottmenschen aus rückwärts schließend, auch dem Logos die Actualität der Eigenschaften und die Wirklichkeit der Weltherrschaft absprechen, was sich so eben als grundfalsch ausgewiesen hat und überdies seine Gottheit aufhöbe *), oder wir bekommen eine Duplicität göttlicher Idiome: eine und dieselbe Allgegenwart, die, sofern sie dem λόγος eignet, allgegenwärtig, sofern sie dem Menschen innewohnt, nicht allgegenwärtig, eine Allmacht, die Alles wirkend, und doch auch wieder nicht wirksam wäre u. s. w., was doch offenbar widersinnig, oder endlich, wir müßten die Assumtion und Union geradezu läugnen. Denn hat Christus diese Eigenschaften nicht wirklich ausgeübt, so hat er sie, — weil sie unter Voraussetzung der Existenz der Welt nothwendig actuelle sind — auch nicht besessen; hat er sie aber nicht besessen, so ist der Logos, dem sie wesentlich inhäriren, in ihm, diesem Menschen, nicht incarnirt. A. a. O.

Dies gilt von allen hier in Frage kommenden Idiomen, und von jeder in eigenthümlicher Weise.

Eine blos potentielle oder fakultative Allgegenwart, wie sie die Gießener statuiren, ist ein Ungedanke, ein innerer Widerspruch. Denn was ist denn der „Gebrauch der Omnipräsenz" anders, als der actus ubique adessendi, welches doch eben nur sie selbst ist; was ist sie anders, als die Negation der Abwesen-

*) Tap. 158. Vgl. Nicol. Cons. 28: Quod ergo secundum dissentientem aliud concludi potest, quam omnipraesentiae usurpationem etiam secundum divinitatem cessare posse? und ebendas. 42: Si coeca et otiosa praesentia rejicienda est, quia τῷ λόγῳ naturaliter propria non est, quanto magis rejicienda potentialis praesentia, quae tantum abest, ut existentibus creaturis τῷ λόγῳ naturaliter propria sit, ut λόγον destruat; non enim est Deus, qui potentiâ non actu creaturis praesens est. Dasselbe von der Allmacht 28. 83—84.

heit? Es erscheint demnach ebenso widersinnig, von einem Gebrauch derselben im Unterschied vom Besitz, als von einem Nichtgebrauch, von einer blosen Potenz derselben d. h. von einer Gegenwart, die nicht wirklich Gegenwart wäre, zu reden: Omnipraesentia, qua talis, non admittit oppositum sc. absentiam, cum nonnisi per indistantem adessentiam definienda sit. Non intelligi potest, quid sit potentialis praesentia? Sie ist eine ruhende Eigenschaft, für welche es, an sich betrachtet, keinen Fortschritt zur Thätigkeit gibt, aber eben deßhalb auch keine Cessirung. Von der Allmacht ließe sich wenigstens denken, daß sie cessire, von der Allgegenwart nicht. Suspension oder Retraction des Gebrauchs wäre eben ihre Negation. (Nic. Cons. 29. 30. Tap. 466). Ist nun diese Bestimmung in Beziehung auf Gott, auf den Logos, völlig unstatthaft, so ist sie es auch in ihrer Anwendung auf Christus, und es bleibt nichts übrig, als diesem die wirkliche Allgegenwart entweder einfach zu vindiciren, oder ihm auch die majestas, die facultas derselben abzusprechen. Ersteres ist ohnehin die nothwendige Consequenz der hypostatischen Union. Subsistirt die Menschheit in der unendlichen und allgegenwärtigen Hypostase des Logos, so participirt sie eo ipso an deren Omnipräsenz: Quidquid realiter et actu in infinita omnibusque creaturis indistanter praesente hypostasi subsistit, illud creaturis non potest non indistanter adesse, Tap. 324. Nic. 30 ff. Daran kann auch die Erniedrigung nichts ändern; denn fehlte der Menschheit Christi in irgend einem Moment diese Gegenwärtigkeit des Logos, gab es ein *πού*, wo sie ihm, dem welterfüllenden, nicht gegenwärtig war, dann war sie nicht persönlich, nicht unzertrennlich, nicht allenthalben mit ihm geeint: die gegenseitige Durchdringung der Naturen, die Communication der Eigenschaften ist aufgehoben, die Einheit der Personen zerrissen: Sublata omnipraesentiae communicatione actuali, ipsa naturarum communicatio, ipsa in divinam personam assumtio tollitur. Dahin führe die Gießener Theorie: Atque hoc est illud ipsum

extra Calvinisticum, cui se hactenus nostri opposuerunt. Si enim datur tempus, quo *λόγος* est propinquus creaturis, nec tamen illis propinqua est caro Christi, sequitur, dari tempus, quo *λόγος* sic est in carne, ut etiam sit extra carnem. . . . Uno igitur ictu caderent omnia nostra argumenta hactenus posita et suspecta fieret tota doctrina. Tap. 424—426. 497. Nicol. Cons. 79 ff. *).

Aehnlich verhält es sich mit der Allwissenheit und Allmacht, welche zu den operativen Attributen gehören. Daß diese, als Wesensbestimmtheiten Gottes, nicht unthätig gedacht werden dürfen, versteht sich, auch nach den Gegnern, von selbst. Von einem Nichtgebrauch kann also hier eben so wenig die Rede sein als von einem Gebrauch der Allgegenwart. Eine göttliche Allwissenheit, die actu nicht Alles wüßte, wäre, die Existenz der Kreaturen vorausgesetzt, ein eben so großer Widerspruch mit sich selbst als eine omnipotentia otiosa; beides widerspräche dem Wesen der Gottheit als des absoluten Lebens und Lichtes. (Nicol. Cons. 26. 42. 82. Tap. 154). Cessiren nun beide im Logos nicht und nie, so können sie auch in dem Menschgewordenen nicht cessiren, weil es eine und dieselbe scientia und potentia ist, welche jenem von Natur, diesem kraft der Incarnation eignet. Läugnet man dies, so folgt abermal entweder, daß dem Menschen Christus diese Eigenschaften gar nicht wirklich mitgetheilt worden seien, weil kein Besitz ohne Gebrauch, oder daß sie auch der Logos nur potentiell besessen habe, was sich so eben als irrig gezeigt hat, und was auch die Gegner nicht wollen. So voll von Ungereimtheiten ist dieser Wahn von einem Besitz ohne Gebrauch (Nic. Conc. 85. 115. Tap. 156. 571. 617 **).

---

*) Sätze, die sich zahllose Male wiederholen.

**) Vide Tapeinos. pag. 154. 155. 156. Argumenta: Quae et qualia idiomata sunt in *λόγῳ*, eadem etiam numero et taliter comparata per *μετάδοσιν*, in primo statim conceptionis

Aber selbst abgesehen davon, zerstört er die ganze kirchliche Christologie. Denn wenn Christus seiner Gottheit nach Allmacht

---

puncto factam, humanae naturae sunt communicata. Non enim duplicia idiomata sunt in Deo, quorum quaedam essent potentialia solum et hypothetica, quaedam vero actualia et categorica; sed quia una unica est omnipotentia λόγῳ et carne assumpta, impossibile sane, ut una unica illa omnipotentia in operibus Christi officialibus sit simul in uno et eodem producendo effectu, conservatione scil. et regimine universi potentialis et actualis, hypothetica et categorica, agat et non agat, sed quiescat. Atqui idiomata nonnulla in λόγῳ ita sunt comparata, ut existentibus creaturis actum secundum non suspendant, imo ex hypothesi quoad universale mundi regimen ne quidem suspendere possint. Ergo eadem haec idiomata per κοινωνίαν realem carni assumptae propria facta, omnipraesentia scil., omnipotentia, omnisapientia etc. nequaquam talia sunt, quae actum secundum in omnipraesente, omnipotente et omnisapiente regimine totius universi à primo confestim assumptionis, unionis et communicationis momento non exserant. Ulterius: Quicunque humanae naturae in persona Christi à primo puncto conceptionis usque ad punctum resurrectionis seu potius visibilis ad caelos adscensionis talem per μετάδοσιν asserit communicatam omnipraesentiam, qua λόγος quidem omnibus creaturis indistanter adsit, Christus vero qua homo toto illo tempore iisdem, quibus λόγος adest, indistanter non adsit, sed ab isdem reuera absit; talem omniscientiam, qua λόγος quidem omnes suas creaturas actu sciat, caro vero easdem creaturas λόγῳ cognitas non sciat, sed revera ignoret; talem item omnipotentiam, qua λόγος quidem in regimine totius universi cuncta sustentet et conservet, caro vero easdem creaturas a λόγῳ sustentatas non etiam una conservet sed quiescat, ille aut ἰδιώματα in λόγῳ duplicat, aut toto illo tempore veram et realem μετάδοσιν omniumque divinorum αὐχημάτων communicationem à primo conceptionis puncto factam, indirecte quidem, vere tamen negat. Ratio: quia cum talia idiomata in λόγῳ non sint, neque talia nisi per διττοποιΐαν

und Allwissenheit besessen und gebraucht, seiner Menschheit nach aber im Stande der Erniedrigung nicht gebraucht hat, so ist die Gemeinschaft der Thätigkeiten, welche die Folge der communio naturarum und idiomatum ist, wenigstens für dieses Stadium aufgehoben, mit der Gemeinschaft der Thätigkeiten aber auch die Einheit der Naturen und der Person selbst zerrissen: divisis operationibus ipsa quoque dividitur persona. Tap. 489. Wir haben dann statt Eines Christus zwei: einen, der als Gott allwissend und allmächtig Alles regiert, einen der als Mensch nichts oder nur wenig weiß und wirkt — das ist die Nestorische Zertrennung *). Diese Irrlehre negirt deßhalb auch faktisch den aner-

---

(quae tamen etiam Autoribus hujus Decisionis dubio procul absurda et impia est) humanae naturae per μεταποιΐαν communicari potuerunt.

*) Tapein. 20. vgl. ibid. 156: Constanter negamus, Deum λόγον post incarnationem agere aut omnipotentia sua uti posse, ut non simul agat aut omnipotentiam suam exserat humana natura, personaliter τῷ λόγῳ unita, cum a) talis realissima et profundissima naturarum, proprietatum et omnium actionum sit unio, ut (juxta Form. Conc.) utraque natura agat, quod cujusque proprium est cum communicatione alterius, b) cum una saltem ac eadem, non duplex, sit omnipotentia τοῦ λόγου per naturam propria, humanae vero naturae assumtae per unionem hypostaticam communicata.

Ebendas. 188: Sive subtilitas nimia sive absurditas potius et blasphemia Nestoriana est, quando a Sciographo asseritur: post factam etiam duarum naturarum in Christo unitionem operationes posse dividi in naturas, ita ut divina natura agat aliquid, gubernet coelum et terram absque κοινωνίᾳ vera et reali operationis humanae, hoc est, plane non concurrente humana natura, nec ex actu naturae proprio, nec ex actu communicatae majestatis, et tamen unionem salvam manere, Christi personam non solvi, nec duos Christos constitui. Vgl. über die Allwissenheit a. a. O. 489. 557; über die Allmacht 625. 682. 678. Beide Eigenschaften

kannten Satz, daß Christus als Mensch durch die Assumtion in das consortium Trinitatis aufgenommen der Mitwisser der göttlichen Rathschlüsse und Gedanken, der Vermittler der weltverwaltenden göttlichen Thätigkeit sei (a. a. O. 558. 690). Sie schmälert ferner sein Erlösungswerk; denn er ist dann während des Stadiums der Erniedrigung nicht der Offenbarer aller Schätze göttlicher Weisheit, nicht der Herzenskündiger, nicht der Weltregierer und Richter gewesen, er hat der Macht, die er zur Ueberwindung des Todes und Teufels bedurfte, entbehrt, die Gebete der zerstreuten Gläubigen nicht gehört noch erhört u. s. w. So verstößt sie gegen alle Momente der orthodoxen Christologie *), sie ist von dieser aus betrachtet rein unmöglich, insbesondere auch deßhalb undenkbar, weil schon in den Gläubigen die Immanenz des göttlichen Geistes keine blose (nuda) Einwohnung ist, sondern immer auch in dem menschlichen wirksam wird — wie sollte dieß nicht in unendlich höherm Maaße von der persönlichen Einwohnung des Logos in der Menschheit gelten? (581 **). Dagegen aber kann man sich nicht, wie die Gießener thun, auf das erste genus communicationis idiomatum berufen, vielmehr liegt dieser Berufung selbst schon eine irrige Ansicht von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu Grunde (s. unten).

Ein dritter Punkt, auf den sich der Angriff der Würtemberger noch ganz besonders richtet, ist die Unterscheidung der Gießener zwischen der praesentia intima und extima. Diese Distinction, sowie sie von ihnen verstanden und gebraucht wird,

---

werden ganz in der gleichen Weise, ja fast mit denselben Worten behandelt.

*) Gegen die unio hypostatica, communio naturarum, communicatio idiomatum et operationum.

**) Den ausführlichen Streit über die einschlägigen Schriftstellern übergehe ich, weil die Auslegung nach der Art jener Zeit zu dogmatisch ist.

sei nur gemacht, um den faulen Fleck ihrer Christologie zu verhüllen, eine Spitzfindigkeit und ein Widerspruch (Tap. 179. 425). Allerdings sei die Art, wie der Logos seinem Fleische immanent und gegenwärtig ist (die praesentia intima), eine andere als die, wie er den Kreaturen gegenwärtig ist, aber daraus rechtfertige sich nicht entfernt die Ablehnung der praesentia extima. Vielmehr sei diese die nothwendige Consequenz von jener. Beide verhalten sich wie Ursache und Wirkung: cui unum unitorum praesens est, eidem etiam alterum praesens est. (Nic. Consid. 17. Tap. 343). Denn wenn das Fleisch kraft der Assumtion mit dem Logos unzertrennlich und unräumlich geeint, der Logos aber in und bei der Kreatur überall (ubique) gegenwärtig, freilich nicht auf locale, doch auf reale Weise, ihr zugegen ist, so muß das angenommene Fleisch nicht nur überall ihm präsent, sondern in und mit ihm überall auch den Kreaturen gegenwärtig sein. Ubi est filius Dei, ibidem etiam homo inseparabiliter; atqui filius Dei tempore humiliationis non tantum praesens fuit carni, sed etiam propinquitate quoque substantiali adfuit omnibus creaturis: ergo etiam homo, in unitatem hypostaseos assumtus, non tantum praesens fuit λόγῳ, sed propinquitate quoque substantiali adfuit omnibus creaturis (459 *). — Es wäre doch in der That

*) Vgl. 416: Quaecunque sibi invicem personaliter ita unita sunt, ut unum alterum intra arcanum arctissimum intimum et profundissimum complexum secum intra se et apud se indivise, inseparabiliter et indistanter habeat: illa non solum sibi sunt praesentissime praesentia, sed ubicunque etiam unum unibilium ponitur ad creaturas, ibi ut et alterum ponatur necesse est. Ebd. 424. Repetitio 148: Quod quam impium sit, quaesumus omnes orthodoxos theologos ut expendant. Sedere scilicet aliquem suo modo personaliter in consortio Trinitatis, cum λόγῳ unam personam seu ὑφιστάμενον esse, ipsius naturam et idiomata verâ κοινωνίᾳ participare, et tamen ab iis, quibus adest Logos, abesse, ea quae Logos scit ignorare, illo agente et universum gubernante quiescere et otiosum esse!

absurd zu sagen: Der Logos sei seiner Menschheit nach überall omni loco et tempore indistanter zugegen, sie aber, die Menschheit, ihm nicht überall; ist sie nicht überall da, wo er ist, so ist er eben nicht völlig, nicht an jedem Orte, in jedem Moment überall mit ihr geeint, also nicht in seiner Totalität incarnirt, nach dem Grundsatz: quocunque sensu et respectu λόγος dicatur extra carnem, eodem sensu et respectu λόγον non esse incarnatum. (343. 483. 497). Und darin ändert der Stand der Erniedrigung durchaus nichts, weil nicht auf der nachfolgenden Erhöhung, sondern auf der beiden zu Grunde liegenden Incarnation das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo beruht. „Hat die Gegenwart des Fleisches bei den Kreaturen auch nur Einen Moment cessirt, so hat die volle Gemeinschaft mit dem Logos unterdessen gefehlt". So bedroht also diese Distinction, die ohnehin für den status controversiae keine Bedeutung hat und der kirchlichen Lehre fremd ist, sie bedroht die Gemeinschaft der Naturen, die Einheit der Person und führt uns schließlich wieder auf jenes Calvinische extra zurück, 343. 497. Vgl. 421—457. 455—457. Nic. Cons. 49, 50.

Dieß sind die bedeutendsten Instanzen der Tübinger. Außerdem argumentiren sie noch mit großem Geschick aus der Halbheit der gegnerischen Lehre. Hat Christus als Mensch in einzelnen Fällen seine Allmacht bethätigt, ohne damit der Erniedrigung Einhalt zu thun, so sieht man nicht ein, warum es nicht unbeschadet derselben immer geschehen konnte, und wenn er doch während dieser Zeit zugestandener Maßen allen den Gläubigen gegenwärtig war und seine Kirche regiert hat, wie sollte er nicht zugleich das Universum allmächtig und allweise erfüllt und regiert haben, da ersteres ohne letzeres gar nicht möglich ist? Denn die Kirche ist in der weiten Welt zerstreut, und ihre Entfaltung und Beschirmung setzt die aktuelle Herrschaft über die Mächte der Welt voraus. Auch kann ja der metaphysische Grund für beides nur derselbe sein. Gibt man also so viel zu, wie die Gießener, so hat man keinen

Grund mehr, die allerfüllende Gegenwart und die allgemeine Weltregierung abzulehnen, die dem Menschgewordenen eignet; will man das nicht, so muß man noch einen Schritt weiter rückwärts thun und auch jene speciellen Machterweisungen des Menschen Christus leugnen, wovon dann aber die weitere Folge ist, daß man sie entweder auch dem Logos absprechen muß, oder daß man die Person des Gottmenschen zu dirimiren gezwungen wird. An diesem Dilemma scheitert die Theorie der Gießener (Tap. 157. 150. 260 ff. 279. 289 ff.).

Was endlich speciell ihre Ansicht von den beiden Ständen betrifft, so trage sie ganz den Calvinischen Typus an sich. Denn eben dieß sei der vornehmste Grund aller christologischen Irrthümer der Calvinisten, daß sie die Gegensätze, um die es sich hier handelt, Menschheit und Gottheit, Hoheit und Niedrigkeit, Armuth und Reichthum, Allmacht und Schwäche, Allgegenwart und Beschränkung auf einen Raum, daß sie diese Gegensätze nicht in der einen und selbigen Menschennatur Christi zu vereinigen vermögen, sondern immer einen durch den andern ausgeschlossen werden lassen. Ihre ganze Argumentationsweise bestehe darin, daß sie stets a positione unius zur exclusio alterius fortgehen und umgewandt. Und eben so verfahren auch die Gießener in der Lehre von den Ständen: weil Christus sich selbst erniedrigt, Schmach und Verachtung auf sich genommen hat, soll er nicht zugleich hoch und herrlich können gewesen sein; weil er in seinem hohenpriesterlichen Amte allen menschlichen Widerfahrnissen und Schwachheiten unterworfen war, soll er nicht zugleich in seinem königlichen Amt Kirche und Welt regiert haben; weil er actu naturae lokal beschränkt war, soll er auch actu personae nicht vermocht haben, allgegenwärtig zu sein u. s. w. Diese abstracte Exclusivität geht durch die ganze Behandlungsweise hindurch. Sie hat zwar hier nicht dieselbe Tendenz, wie in der Calvinischen Christologie, führt aber schließlich zu denselben Resultaten.

Durch eine solche Unterscheidung der Stände, wie sie die

Gießener lehren, so fahren die Tübinger weiter fort, werde aber auch die Identität der Person Christi selbst verletzt, denn eine Person, die den Vollbesitz der göttlichen Herrlichkeitsfülle und die Theilnahme an der Weltherrschaft mit der Erhöhung überkommen hatte, wäre eine wesentlich andere, als die, welche das Alles faktisch noch nicht besaß. Dum nullo modo modo vero et proprio Christum ut hominem per unionem hypostaticam ad dexteram Dei consedisse dictitant . . non tantum alium atque alium statum, sed etiam pro diversis statibus a l i a m atque aliam carnis Christi personam esse aut fuisse imprudenter asserunt, Repet. 379.

Das Wahre ist vielmehr, daß beides, die Erniedrigung und die Erhöhung, der actus naturae und personae ganz wohl zusammen bestehe, nach dem altkirchlichen Axiom: Sicuti formam servi forma Dei non adimit, ita formam Dei forma servi non minuit. Tap. 145—414 ff.

Mit eben diesem Satz weisen dann die Tübinger alle die Bedenken ab, welche sich von dem irdischen Lebensstande und der natürlichen Lebensentwicklung des Erlösers aus erhoben *), mit ihm glauben sie alle die Schwierigkeiten niederschlagen zu können, die in dem Gedanken einer Simultaneität des Todes und des Lebens, des Sterbens und Weltbeherrschens in derselben Person und in demselben Momente liegen (z. B. Tap. 259. 470 ff. 580 ff.). War beides nicht zusammen möglich, dann war überhaupt die Menschwerdung, aus der diese wunderbaren Gegensätze folgen, unmöglich; noch mehr, konnte hinsichtlich der Menschheit Christi Weltregierung mit Leiden und Tod nicht zusammenbestehen, dann kann sie es auch für den Logos nicht: non enim diversa operatione seorsim λόγος, seorsim caro omnia gubernant (gleichwie umgewandt nicht allein das Fleisch leidet), sed unâ potentiâ huic per gratiam communicatâ, illi per naturam propriâ, omnia in-

*) Mit welchem Rechte, erhellt aus dem oben S. 396 ff. Beigebrachten.

divisa operatione operantur; ergo si universalis operatio obstat passioni et morti quoad humanitatem, obstat iisdem etiam quoad λόγον. Nicol. Cons. 74.

Den letzten und tiefsten Grund dieser ganzen Theorie endlich finden die Tübinger in einer ihr zu Grunde liegenden allgemeinen Ansicht über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo, die von der lutherischen Christologie weit abweicht. Die Gießener wollen das freilich nicht Wort haben, aber man dürfe nur genauer zusehen, so erkenne man leicht hinter den gleichlautenden Ausdrücken den verschiedenen Sinn. Dieß zeigt sich zunächst an dem ersten genus communicationis idiomatum, hinter welches sie sich gerade bei den entscheidendsten Punkten flüchten. Bei diesem genus handelt es sich um solche Aussagen, die der ganzen Person Christi gelten: est tale genus praedicationis, quo alterius naturae proprium vere et realiter praedicatur in concreto de tota persona; z. B. Gott ist Mensch und der Mensch ist Gott, oder Gott hat gelitten, der Mensch regiert Himmel und Erde. Das erkennen auch jene den Worten nach an. Aber fragt man, wie es sich denn hier mit der Mittheilung verhalte, so ist die Antwort: in concreto id fieri, in persona — und das heißt in ihrem Sinne: Weil in der Einen Person des Herrn Gottheit und Menschheit zur persönlichen Einheit verbunden sind, so theile jede Natur ihre Prädikate der Person, und insofern auch der andern Natur mit — sie wollen also eigentlich nur sagen, daß dieser Person, weil sie Menschliches und Göttliches in sich vereinige, auch göttliche und menschliche Eigenschaften zukommen: göttliche nach der göttlichen Natur, menschliche nach der menschlichen (propria naturarum fiunt communia personae, in qua natura utraque subsistit), keineswegs aber, daß beide Naturen ihre Eigenschaften und Thätigkeiten an einander mittheilen. Da werden dann z. B. die oben angeführten Sätze so verstanden: Filius Dei seu λόγος patitur et moritur, non quia Filius Dei proprie suae naturae appropriat passionem et mortem, sed in concreto, quia nimirum

Filius Dei est etiam filius hominis, qui proprie patitur, seu, quia eadem utriusque naturae est persona u. s. w. Das aber ist genau genommen gar keine wirkliche Mittheilung, denn Mittheilung finde nur statt a natura ad naturam in persona, nicht an die Person, was gar keinen Sinn habe, (Repet. 409. 410 ff.). Daß nun die Gießener auf dem Gebiete des ersten und zweiten genus communicationis so lehren, das gestehen sie theils selbst zu, theils folgt es aus ihren Sätzen über den Stand der Erniedrigung (s. oben *), — wird aber die reale Mittheilung der Idiomate in dem einem oder andern genus, für den einen oder andern Stand des Erlösers negirt, dann wird sie eben überhaupt und völlig negirt, weil es wesentlich dasselbe Verhältniß ist, mit dem es die drei genera zu thun haben, nur jedes unter einem andern Gesichtspunkt (418. 425). Und so geht denn, beim Licht besehen, die Theorie der Gießener ganz zurück auf die blos verbale der Reformirten, von der sie sich nur scheinbar unterscheidet: sie verläugnet die communicatio idiomatum und mit dieser schließlich die wahre Personeinheit**), ja sie muß überhaupt einen andern Begriff als den kirchlichen von der Person haben, sei es daß sie dieselbe als ein Abstractum von den beiden Naturen, oder als etwas noch besonders, zu ihnen Hinzukommendes denke. Damit aber gehen dann sofort auch alle die praktischen Momente, auf denen die lutherische Lehre ruht, verloren — et fundamenta nostrae salutis conquassabuntur. Impossibile enim est, nos obedientia

---

*) Vgl. auch Defensio 87. 90. Sciagr. 103, wo sich die Gießener ganz so aussprechen.

**) Totum dogma Mentzerianum eo tendit, quod toti personae sive concreto personae ita aliquid attribui possit, ut tamen non ad utramque naturam, ad unam quidem per se, ad alteram vero per communicationem vel appropriationem realem, sed ad unam solummodo, illam videlicet, cui per se competit, illud realiter pertineat. Rep. 466. Ebd. 24. 34.

Christi esse redemtos, nisi ipsa quoque divina ipsius natura realissimo et verissimo appropriationis modo hic concurrat, a qua infiniti meriti dignitas unice dependet. (Rep. 418. 419).

So viel über die Polemik der Würtemberger. Sie sind dabei ausführlich bemüht, den Consensus der Concordienformel und der kirchlichen Autoritäten mit ihrer Fassung nachzuweisen, wofür sie häufig dieselben Stellen anführen, wie die Gießener.

Sie stellen ihr aber auch ihre eigene Christologie positiv entgegen, und diese Darstellung der Tübinger Schule ist um so interessanter, als sich darin die Consequenz des Princips aufs energischste durch alle Momente des Dogma hindurch entwickelt. Sie zieht die letzten Resultate, die sich aus den lutherischen Grundbegriffen sowohl für die Lehre von den Ständen, als überhaupt für die von der Person ergeben, mit einer Schärfe und Sicherheit, welche auch den folgenden Dogmatikern zu kühn gewesen ist. Hier zeigt sich erst ganz, wohin die Consequenz des Dogma drängt, hier kommt es dem Abschluß nahe.

Schon der Begriff der unio hypostatica, mit dem die Darstellung anhebt, wird weit genauer und schärfer bestimmt *). Sie besteht nicht blos darin, daß der Logos (non in nuda solum hypostasi, sed in natura sua consideratus) die menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufnimmt und damit sich zu eigen machte **), er theilt sich ihr zugleich in seiner Totalität mit. Beides zusammen sind die zwei, nur in Gedanken zu unterschei-

---

*) Ich benütze dabei neben Thummius: Majestas Jes. Chr. desselben Sanae de majestate Christi θεανθρώπου doctrinae Repetitio 1624, die letzte bedeutende Schrift in diesem Streite, die also der Zeit nach der sächsischen Decisio nachfolgt. Obwohl zunächst gegen den Jesuiten Lechner gerichtet, ist doch diese Repetitio gegen die Gießener geschrieben und faßt dabei alle streitigen Punkte aufs schärfste zusammen. —

**) Die Anypostasie, näher die Enypostasie der menschlichen Natur ist dabei als selbstverständlich vorausgesetzt. Rep. 13.

beyden Momente des Acts, der die Naturen zur Einheit Einer Person verbindet *), seine specifische Eigenthümlichkeit ist also dies: quod λόγος in unitatem personae arctissime et intime assumsit humanam naturam eamque assumendo sibi propriam fecit et se ipsum totum ei communicavit, participem divinitatis fecit, ita ut utraque natura jam habeat communem hypostasin, jamque sit ambarum naturarum intima et plenissima participatio et περιχώρησις (Rep. 16).

Hiermit ist also vor Allem der genuine lutherische Begriff von der Person Christi gewonnen, wornach sie selbst erst das Resultat der Einigung, und mithin nicht etwa ein Drittes über den beiden Naturen oder eine Abstraction von ihnen, sondern eben der concrete Bestand ihrer Einigung, die lebendige Einheit derselben ist **).

In und mit der Person aber ist sogleich auch die reale Gemeinschaft der Naturen und damit jenes innerliche und gegenseitige Verhältniß zwischen dem angenommenen Fleische und dem Logos begründet, vermöge dessen dieser eben so wenig jemals und irgendwie außer und ohne das Fleisch ist, als das Fleisch außer und ohne ihn. Die Hypostase des Logos ist ja unendlich; hat sich nun diese in ihrer absoluten Totalität dem Fleische mitgetheilt und subsistirt dieses in ihr, so folgt von selbst: nec divina natura extra carnem, nec caro extra divinam naturam, und kann man also nicht sagen, der Logos sei ganz im Fleische und auch ganz außer ihm, denn beides schließt sich aus. Nur wenn beide in ihrer Totalität sich zusammenschließen und auf jedem Punkte ihres Einsgeworden-

*) Er distinguirt auch so: Carnis conceptio, conceptae assumtio, assumtae unitio.

**) Persona Christi est neque tertium quid praeter naturas suas personaliter unitas, neque a duabus naturis metaphysice quippiam abstractum, sed eadem illae ambae naturae. Rep. 411. 429.

seins sich aufs innigste und unmittelbarste gegenwärtig sind, besteht eine wahre persönliche Einheit zwischen ihnen (Maj. 16 ff.).

Aus dieser innigen und gegenseitigen Gemeinschaft der Naturen ergibt sich sofort die reale Mittheilung der Eigenschaften in der Person*), und diese Mittheilung muß nothwendig als eine gegenseitige bestimmt werden (mutua et reciproca**). Es reicht nicht aus, nur eine Uebertragung göttlicher Idiome an die Menschheit zu statuiren, die Personeinheit, wie sie durch die unio gesetzt ist, fordert eben so sehr eine Aneignung des Menschlichen von Seiten des Göttlichen. Die Concordienformel hat dieses Moment zwar angedeutet, aber in der Ausführung, in dem dreifachen genus communicationis idiomatum sei es nicht zu seinem Recht gekommen. Schon früher haben es die Würtemberger vermißt. Bereits 1604 hatte Polyk. Leyser (auch ein Würtemberger) von Braunschweig aus an Gerlach geschrieben: jam dudum hoc desideravi, quod non omnes propositiones sacrarum litterarum ad tria illa usitata generum idiomatum referri possint, hatte auch selbst schon an eine bessere Redaction gedacht, um so mehr freut er sich, daß auch Hafenreffer in seinem Compendium darauf eingegangen ist (Rep. 54). Jetzt machen es die Tübinger mit aller Energie geltend. Man müsse, sagen sie, zu dem ersten genus der Concordienformel noch ein zweites hinzufügen, das die-

*) Die Mittheilung geschieht nicht an die Person, wie die Gießner fälschlich lehren; persona non est subjectum cui fit communicatio, sed causa communicationis et terminus in quo fit communicatio. — Communicatio est — inter ipsas naturas in persona. Rep. 406. 410.

**) Communicatio idiomatum est, qua alterius naturae propria, actiones et passiones attribuuntur toti personae i. e. utrique naturae, ita ut vere et realiter praedicentur de una natura per proprietatem, de altera vero natura per communicationem realem. Vgl. de Maj. 47. Repet. 401 ff.

sen Mangel ergänzt: eine ἰδιοποίησις oder οἰκείωσις; dann erst finde der Gedanke, der der lutherischen Christologie zu Grunde liegt, seine vollständige Durchführung. Sie zählen also vier genera und zwar so, daß sie dieses zweite geradezu voranstellen, und was man sonst als erstes bezeichnet, ans Ende setzen *). Mit dieser

---

*) Ueber das erste genus war man zwar einig, es konnte jedoch, wie wir sahen, auf verschiedene Weise ausgelegt werden, es konnte sich die reformirte, melanchthonische und Gießener Anschauung dahinter verbergen. Schon deßhalb sind die Tübinger dagegen bedenklich; omnis generis dubia et fraudes insunt in voce concreti. Sie legen es nun so aus, wie es unter Voraussetzung des zweiten und dritten verstanden werden muß (Maj. 93); damit gewinnt es jedoch eine ganz andere Bedeutung: es kommt statt an den Anfang, eigentlich an das Ende zu stehen, als die Zusammenfassung des Vorhergehenden. Die Repetitio weist ihr ausdrücklich diese Stelle an, 59. 362. Es kann, nachdem im ersten Abschnitt von der Aneignung des Menschlichen (appropriatio), im zweiten von der Mittheilung des Göttlichen (communicatio), im dritten von der gemeinsamen Activität beider (communifactio operationum) gehandelt ist, nunmehr nur noch das Gemeinschaftsverhältniß selbst zusammenfassend dargelegt werden: Hinc demum sequitur ordine naturali hoc praesens praedicandi genus, in quo de tota persona, quae simul Deus et homo est, utriusque naturae proprietates in distinctis propositionibus enunciantur, 413. Das Subject dieses genus, dem die hiehergehörigen Aussagen gelten, ist das concretum personae, d. h. die ganze Person, wie sie die wirkliche Einheit beider Naturen ist. Die hiehergehörigen Aussagen selbst aber beziehen sich immer, indem auf die eine, auch zugleich auf die andere Natur: omne praedicatum, sive sit divinae sive humanae naturae proprium, in hoc genere toti personae, seu ambabus naturis personaliter unitis, vere et realiter unitis, attribuuntur. Auch die particulae determinativae z. B. juxta, secundum carnem u. dgl. gelten hier immer auch der andern Natur mit — und erst so werden alle die Zweideutigkeiten abgeschnitten, hinter die sich die Gegner flüchten,

Bestimmung führen sie das Dogma um einen bedeutenden Schritt weiter, oder vielmehr, sie kehren über Brenz und Chemnitz zu Luther zurück, und holen die von diesem bereits so energisch geltend gemachte, seitdem aber zurückgestellte Seite wieder nach — ein Schritt, den die Grundanschauung nothwendig fordert, eine wahre Bereicherung der Christologie.

Dieses erste (sonst zweite) genus der Idiomencommunication besteht nun näher darin, daß sich die Gottheit Alles, was dem Menschlichen vermöge seiner Natur eignet, die Zustände, Beschränktheiten, Schwachheiten, Leiden desselben, vollständig und wirklich aneignet — vere et realiter sibi appropriat, attribuit (Rep. 23; Maj. 117 *). Der Beweis dafür wird aus den Stellen Matth. 26, 38. Luc. 22, 44. Joh. 12, 27. Ps. 22 geführt, das Bedenken, daß doch der Logos das mittheilende Princip sei, daraus erledigt, daß er sich auch hierin, wenn schon auf andere Weise, als der thätige verhalte (ipse sibi appropriat quae humanae naturae propria sunt), der Modus derselben aber als eine (weder essentielle, noch auch blos verbale, sondern) realissima et verissima appropriatio bestimmt; sie führt das Menschliche so tief in das Bewußtsein, Wollen und Leben des Göttlichen ein, daß man nicht nur sagen kann, der Sohn Gottes hat gelitten, sondern mit Luther, „Gott hat gelitten, Gott ist gestorben", ja sogar: divinitas τοῦ λόγου in assumta sibique realiter appropriata carne vere est passa, crucifixa, mortua; freilich mit der Restriction, daß die Gottheit nicht an und in sich selbst, d. h. in abstracto, gelitten habe, denn sie ist und bleibt ἀπαθής, aber doch auch nicht so, als ob das Leiden ausschließlich auf die Seite der Menschheit falle, sondern es eignet der ganzen Person nach beiden Naturen, der

und kommt der Grundgedanke der lutherischen Christologie auch formell zu seinem Rechte a. a. O. 428. 439. 445.

*) Rep. 67. Filius Dei passus est per realem appropriationem passionis et mortis, quae erat carnis propria.

menschlichen vermöge der Eigenthümlichkeit ihres Wesens, der göttlichen vermöge der realen Aneignung desselben, wie ja auch die Seele gewissermassen mit dem Leibe leidet, obwohl sie selbst den körperlichen Schmerz nicht fühlt, und wie Augustin einmal sagt: sensit mortem Deitas Christi participatione humani affectus *). Solche Aneignung hat ihre Bedeutung insbesondere darin, daß sich erst daraus die welterlösende Kraft des Leidens und Sterbens Christi erklärt, welche eben darauf beruht, daß beides ein göttlich-menschliches ist, z. B. Gal. 4, 4. Röm. 8, 32. II. Kor. 5, 19. I. Cor. 5, 8. Maj. 125. 145. Rep. 23—38. An der richtigen Fassung und Hervorhebung dieses ersten Genus liegt daher Alles **).

Das zweite genus (μετάδοσις) sagt aus die reale Mittheilung der göttlichen Eigenschaft an die assumirte Menschheit, näher die Allgegenwart, Allweisheit, Allmacht, Lebenskraft, Majestät, und wird von den Tübingern auf die gewöhnliche Weise ausgeführt (Maj. 149. 163, ***). Nur das heben sie dabei mit

---

*) Da nun aber doch festgehalten werden soll, daß die Gottheit, auch in Christo, an sich nicht leiden kann, so quält sich die Darstellung mit einer Reihe von abstracten Bestimmungen ab, unter welchen Modificationen, in welcher Hinsicht und innerhalb welches genus man den Satz: secundum divinam naturam passus est, aufstellen dürfe und in wiefern nicht. Wer Lust hat, mag diese logischen Operationen nachlesen. Rep. 58—68. Auf die geistige und ethische Seite des Leidens wird nicht eingegangen.

**) Den Gießenern gegenüber muß man sich so ausdrücken: λόγος caro factus, omnia assumtae humanae naturae innoxia πάϑη non suae personae, sed suae naturae in persona realissime appropriavit. Rep. 412.

***) Die entsprechendste Formel dafür ist: Ὁ λόγος assumendo, sibi uniendo et appropriando humanam naturam ejusque innoxia πάϑη, vicissim et reciproce illi assumto homini vel assumtae naturae, ut suam essentiam, sic et omnia sua idiomata et totam Deitatis plenitudinem vere et realiter communicavit. . . per personalem participationem. Rep. 413.

besonderem Nachdruck hervor, daß diese Mittheilung schon mit dem ersten Moment der Conception in absoluter Vollständigkeit und voller Actualität eingetreten sei. Von diesem Moment an hat Christus auch dem Fleische nach kraft jener ihm mitgetheilten Allgegenwart propinquitate substantiali Himmel und Erde erfüllt, in seiner Weisheit auch als Mensch alle Geheimnisse Gottes, alle Gedanken menschlicher Herzen, alle Gebete der Frommen, überhaupt alle Dinge auf göttliche, unwandelbare Weise gewußt, in seiner Allmacht nicht nur die Kirche, sondern das ganze Universum aktuell regiert. A. a. O. O. Der Unterschied der Stände, die Verschiedenheit der Thätigkeiten kommt dabei gar nicht in Betracht, weil die Mittheilung der göttlichen Idiome lediglich auf der unio hypostatica beruht, mithin jenen Unterschieden schon vorausgeht. Sie ist in ihrer vollen Actualität non tantum quoad possessionem, sed etiam quoad usurpationem das Gleiche, was durch das ganze Leben des Gottmenschen hindurchgeht, was ununterbrochen am Kreuze und im Grabe, auf Erden und im Himmel statt hat; und sie kann in keinem Momente cessiren oder auch nur zur bloßen Potentialität sich herabsetzen, wenn anders die Einheit der Person nicht zerrissen werden soll *). Auch sie empfängt ihre volle Bedeutung aus dem nothwendigen Zusammenhange mit dem Werk der Erlösung. (Rep. 129. 135). Sofern sie nun unmittelbar mit der Menschwerdung eintritt, ist diese selbst schon als ὑπερύψωσις zu bezeichnen; vergl. Ps. 2. Ps. 110. Joh. 1, 14. 17, 5. Eph. 1, 20. 21; selbst Phil. 2, 9 gehört hieher (vgl. Rep. 69. 73 ff. **).

Das Bedenken, welches man gegen diese Gegenwart von der natürlichen Beschränktheit des Leibes hernimmt, wird auch hier wieder, wie von Luther und Brenz, beseitigt durch die Berufung auf

*) Alles wie bei Brenz.

**) Caro assumta in filium Dei statim exaltata est ad dextram Dei et gubernavit omnia in coelo et in terra; et filius Dei omnia, quae fecit, fecit in ea et per eam a primo incarnationis momento.

jene illokale Gegenwart des Logos, vor dem die ganze Welt nur wie ein Stäublein oder wie ein Thautropfen ist; an ihr participirt das Fleisch, weil an ihm; in ihm subsistirend ist es unbeschadet seiner natürlichen Endlichkeit allen Kreaturen auf räumliche Weise gegenwärtig, und verhält sich Alles zu ihm — wie weit auch lokal von ihm entfernt — wie ein Punkt oder Atom; man kann eben so wohl sagen, daß es Alles in sich beschließe, als daß Alles von ihm beschlossen wird (Rep. 72. Maj. 172 ff. *). Schriftstellen: Joh. 3, 13. Matth. 18, 20 **). Dieß ist der actus personalis im Unterschied von dem actus naturalis.

Ebenso verhält es sich mit der Allwissenheit und Allweisheit. Christi natürliches Wissen war ein endliches und als solches ein beschränktes, es entwickelte sich, indem es sich immer tiefer in das göttliche hineinbildete; aber neben diesem successiven, in einzelnen Acten sich bewegenden, besaß er kraft der communicatio idiomatum ein göttlich-menschliches, vermöge dessen er von dem Moment der Conception an Alles völlig und wirklich auf absolute

---

*) Vgl. 173: Non ergo dicendum contra nos cum Calvinianis: si corpus Christi est omnipraesens, inclusum erit omnibus pomis, lignis, lapidibus; nam in quibus is est, illa tanquam indigentia continet, non ab iis tanquam indigens continetur; neque omnipraesentia δεκτικὴ est, quae capiatur et illa re includatur, sed δεκτικὴ quae capit et omnes res amplexu suo continet. Also mehr innerlich als äußerlich zu denken; ähnlich wie die absolute Macht, die auch Alles sowohl in sich als unter sich hat.

**) Ueber Joh. 3. 13 findet sich Tap. 354 — 374 eine ganze Reihe von Erklärungen aus Augustin, Luther, würtembergischen Theologen; sie concentriren sich in der Aussage des Thummius: vocabulo filii hominis non nuda Christi divinitas, exclusa humanitate, intelligitur; unde non λόγος nudus, sed λόγος incarnatus atque homo factus in coelo est personaliter, cum in terris esset naturaliter. Neutra praesentia tollit alteram.

Weise wußte: H o m i n e m Christum, infinitam suam sapientiam, assumtionis beneficio acceptam, a primo conceptionis puncto semper e x e r c u i s s e i. e. omnia et singula actu personae, statu exinanitionis non obstante, scivisse (Tap. 540 ff. 578 ff.). Wo also die Schrift von einem Wachsthum Christi an Weisheit redet, da ist es entweder nur von dem ersteren, also von dem actus naturae, oder von der Manifestation des letzteren nach außen hin, etwa in dem prophetischen Amte, zu verstehen — denn wie sollte die absolute Weisheit in sich selbst wachsen (583)? — Und dasselbe gilt von den Stellen, die ein Nichtwissen des Erlösers aussagen *). Wollte man daraus auf einen Mangel des persönlichen Wissens schließen, so würde man entweder die vorausgesetzte communicatio idiomatum zerstören und die Einheit wie der Thätigkeiten so der Person zerreißen, oder aber dem Logos selbst die Allwissenheit absprechen, die ihm die Schrift Jes. 11, 1. Joh. 3, 35. 5, 27. Joh. 2, 24. 25. 16, 29. Matth. 11, 27. Col. 2, 3 gibt. (556. 557). Auch bedurfte er derselben nothwendig zu seinem königlichen Amte, zu dem Richteramt und Weltregiment, das er schon mit der Menschwerdung überkommen hatte; und wie sollte er denn unser Erlöser sein, wenn ihm nicht das Mysterium der Trinität, in deren Consortium er doch aufgenommen war, und alle Tiefen göttlicher Gedanken und Rathschlüsse aufgeschlossen vorlagen (558. 569)?

Bei der a k t u e l l e n A l l m a c h t trat nun freilich dem System eine noch härtere Schwierigkeit entgegen. Wie konnte Christus auch im Tode, auch im Grabe die Welt regieren? Corpus

---

*) Hier ist der schwächste Punkt der Tübinger. In der Stelle Luc. 1, 52 soll das *πληρούμενος σοφίας* den Gegensatz gegen das natürliche Wachsthum aussagen; und bei Marci 13, 33 sind sie sehr geneigt, die Worte: neque filius für eine Interpolation zu halten. — Auf die Schwierigkeit, wie denn beides zusammenbestehen könne, wird nicht eingegangen.

animae expers regere cuncta non potuit (Sciagr. 273). Aber auch diese Instanz löst sich von den Prämissen aus. Zunächst nämlich ist zu bedenken, daß auch der Tod die persönliche Einheit nicht aufgehoben hat. Das Band zwischen dem Logos und der Menschheit konnte vermöge der unio personalis nicht brechen, und das der Seele zum Leibe wurde nur gelöst (solutio), nicht völlig zerrissen; denn Hölle und Paradies sind nicht sowohl lokal geschiedene Oertlichkeiten, als vielmehr Zuständlichkeiten. So blieb der Gottmensch selbst im triduum des Todeszustandes eine unzertrennte Person, war während dieser Zeit, obwohl im Grabe, dennoch allen Kreaturen gegenwärtig, — wenn aber das, dann konnte er nicht nur die Welt regieren*), sondern hat sie auch aktuell regiert. Nur actu naturae schlummerte er nach Leib und Seele den Todesschlaf, actu personae praesenter, potenter et omnisapienter gubernavit qua homo non solum ecclesiam sed et cuncta in universo. (Tap. 468. 539. 828).

Auch das dritte genus, das sogenannte ἀποτελεσματικόν, bei dem es sich um die Gemeinschaft der Thätigkeiten in dem Erlösungswerke handelt, stellen die Tübinger in der üblichen Weise nach dem alten Grundsatz dar, daß da die Person in, cum, per et secundum utramque naturam handle. Aufs strengste führen sie ihn durch. Es ist, sagen sie, unum agens principale: die Person des Gottmenschen; zwei wirkende Prinzipien: die göttliche und die menschliche Natur, jede mit ihren Thätigkeiten, in jener unzertrennlich geeint, aber Ein gemeinsames Werk als das Resultat des Zusammenwirkens beider: unum commune opus, una actio, volitio, intellectio u. s. w. Dabei setzen sie dann näher ausein-

*) Rep. 141. In ipsa etiam naturali morte Christi vixit nihilominus ipsius anima non tantum personaliter, verum etiam naturaliter (denn er starb frei). Potuit igitur in regimine, licet naturaliter soluta a corpore, nihilominus intellectu et voluntate concurrere.

ander, wie jede Verletzung dieses Kanons, jede Vorstellung, als könnte die eine Natur auch nur einen Moment quiesciren, während die andere wirke, und umgewandt, oder als wirke die eine irgendwo ohne die andere — eine völlige Zerstörung der Personeinheit zur Folge habe. Und dieß gilt selbstverständlich von dem Moment der Conception an, wie von beiden Ständen, so von sämmtlichen Akten des dreifachen Amtes Christi (Rep. 123—135 *).

Eben hier tritt nun die Lehre von der Erniedrigung und Entäußerung ein.

Kaum sollte man mehr eine Stelle für sie erwarten. Denn nachdem die Menschwerdung selbst schon als Erhöhung der menschlichen Natur bestimmt und diese von vorn herein in den Vollbesitz und Vollgebrauch der göttlichen Idiome gesetzt war, schien weiter nichts übrig zu bleiben, als die Annahme einer zeitweiligen Verhüllung jener Herrlichkeit vor den Augen der Menschen, einer bloßen κρύψις et occultatio, wie wir ihr bei Brenz begegneten. In der That dachten die Tübinger, wie mir scheint, anfangs nur an eine solche. Aber der doketische Schein, der von da aus die irdisch-menschliche Lebensgestalt und Lebensentwicklung des Erlösers bedrohte, drängte ihnen doch alsbald die Nothwendigkeit auf, weiter zu gehen, und so sehen wir sie denn innerhalb der Lehre von den Aemtern den Raum für eine tiefere Entäußerung Christi suchen. Sie setzen sie in das hohepriesterliche Amt. Während nämlich Christus, als Gottmensch in seinem königlichen Amte Kirche und Welt nach außen regiert, zieht er hier den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit nach innen hin für seine Person zurück, so weit es der Zweck der Erlösung forderte, um Armuth, Schmerz, Leiden, Tod erfahren zu können. (Maj. 97; eben so, nur weniger ausgeführt, Luc. Osiander; vgl. die Auszüge in der Defensio 207 ff.).

---

*) Der Consensus der Concordienformel, Luthers und insbesondere der Schwaben wird 156—206 nachgewiesen.

Die umfassendste Bezeichnung dafür ist humiliatio. Sie begreift nach Thummius *) folgende Momente in sich: 1) Die reale Entäußerung (exinanitio) oder reflexive Zurückziehung des Gebrauchs der göttlichen Majestät, soweit er die Ausführung der Erlösung verhindern konnte; 2) die freie Verzichtleistung auf die habituellen Gaben und Vorzüge, mit denen seine menschliche Natur, als solche, geziert war, auf die höhere Weisheit des Geistes, in der er schon von Jugend an hätte glänzen, auf die Unsterblichkeit und Geistlichkeit des Leibes, womit er von vorn herein hätte bekleidet sein können; 3) die Annahme der Knechtsgestalt d. h. theils derjenigen Bestimmtheiten, welche der menschlichen Art überhaupt in dem irdischen Lebensstande eignen und auch schon im Stande der Integrität eigneten, wie z. B. empfangen und geboren werden, essen, trinken, schlafen, zeiträumliche Beschränkung, geistleibliche Entwicklung, kurz Alles, was zum Begriff der noch nicht verklärten Menschheit gehört (similitudo hominum, habitus humanus, conversatio vulgaris et humana = actus naturae **); theils derjenigen Beschränktheiten und Schwachheiten, die der menschlichen Natur erst in Folge des Falls erwuchsen, als Armuth, Hunger, Durst, Trauer, Schmerz, Unrechtleiden (malum poenae), theils endlich die eigentlichen Acte der Knechtsgestalt, vermöge deren er denen, die die gleiche Schwachheit mit ihm theilen, auch sogar noch dienstbar ward; 4) die Leistung des activen und passiven Gehorsams bis zum Tode und 5) die Verhüllung des Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeit, die er gleichzeitig in seinem königlichen Amte aktuell bethätigte, der Kirchen- und Weltregierung (occultatio). Alles nach Phil. 2, 6 und 7. Der Complex dieser Momente bildet die Erniedrigung; Tap. 233, 336 ff. ***); das

*) Tapein. 208. ff.

**) Also ganz dieselbe Anschauung wie bei Brenz.

***) In der Majestas Christi, Th. II. 2, welche Alles unter den Begriff der exinanitio zusammenfaßt und diese Beziehung auf das hohe-

erste derselben speciell die exinanitio. Sie beschränkt sich genau auf den bezeichneten Zweck; dieser fordert aber nur die Retraction der Herrlichkeit und insonderheit der Allmacht, ohne welche allerdings Schmach und Leiden unmöglich war, nicht auch der Allgegenwart und Allwissenheit (Tap. 228. Rep. 230 *) — und zwar eine reflexive Retraction, die blos der Person des Erlösers gilt (retractio reflexiva), eine Cessirung oder Intermission des Gebrauchs gegenüber den Feinden und der auf ihn erniedrigenden Todesmacht des Argen: hoc modo Christus semetipsum destituit secundum humanam naturam reflexe divinae majestatis usu, während er zugleich verborgener Weise Himmel und Erde erfüllte und regierte (Tap. 219 **). Die weitern Punkte der Erniedrigung ruhen dann alle auf diesem ersten.

Ihr Subjekt aber — und in dieser Bestimmung erreicht die Consequenz der Tübinger ihren Höhepunkt — ihr Subject ist der ganze Christus, tota persona, nach beiden Naturen; denn wie die letzteren Momente derselben, die abdicatio donorum habitualium u. s. w., welche zunächst auf der menschlichen Seite liegen, nicht ohne Theilnahme des Logos zu Stande kommen konnten, so auch das erstere, die exinanitio, welche zunächst ein Act

---

priesterliche Amt beschränkt, wird etwas anderes gezählt: Exinanitio ratione officii sacerdotalis considerata est divinae operationis Christi θεανθρώπου in propria carne 1) retractio reflexiva, 2) in similitudine et habitu hominum existentia, 3) sub assumtione servilis formae humilis ad mortem usque crucis obedientia.

*) Bei denen ohnehin eine Suspension des usus reflexus gar nicht möglich ist. 230.

**) Anderwärts wird daher die ganze Theorie auch so zusammengefaßt: occultatio im königlichen Amt, exinanitio im hohenpriesterlichen Amt S. 200. Vergl. Luc. Osiander 290: Exinanitio in offic. sacerdot. per occultationem et retractionem, in offic. regio per solam occultationem facta est.

des Logos ist, nicht ohne die assumirte menschliche Natur. Die Retraktion ist eine beiden gemeinsame That: soweit und sofern der Logos sich selbst beschränkt, beschränkt sich auch die assumirte Menschheit und umgewandt (retractio debet esse indivisa, ut scilicet retrahente λόγῳ retrahat etiam humana natura et vicissim 221 *). Sie so zu fassen, fordert die Consequenz der persönlichen Einheit, insbesondere der Kanon, quod omnia opera in Christo sunt indivisa (Tap. 221. 230. 249. 250. Rep. 119). Wir haben also hier eine freie Selbstbeschränkung des Gottmenschen, mithin in ihr eine Selbstbeschränkung des Göttlichen, wenn auch nur in sehr beschränktem Maaße. Ausdrücklich wird diese Seite hervorgehoben: λόγος in assumta carne se exinanivit, λόγος retraxit suam divinam operationem, λόγος per ἰδιοποιΐαν fuit exinanitus realissime . . . se ipsum divina sua operatione destituit **), und eben so nachdrücklich wird die Gießener Fassung, die von einer solchen Mitbetheiligung des Göttlichen nichts wissen will, getadelt. (Def. 98). Die Consequenz des Princips drängt unaufhaltsam zu dieser Bestimmung hin.

Sie enthält aber noch ein weiteres. Ist die Erniedrigung

---

*) Vgl. Repet. 120. Tota persona divinam suam majestatem retraxit. Tap. 230: Sequitur, quod, si in una natura cesset idioma ab operatione, cesset etiam in altera: vicissim, si agat in una, necessario etiam agat in altera, cum unum illud ipsum idioma, cum una etiam persona, a qua illud idioma possidetur. Das Corollarium davon ist der Satz: „So weit und sofern sich der Logos des Herrlichkeitsgebrauchs nicht entäußen kann, so weit und so fern kann es auch die assumirte Menschheit nicht", (was insbesondere von der Allwissenheit und Allgegenwart gilt). — Wie sehr sich diese Lehre von der retractio des Chemnitz unterscheidet, liegt am Tage.

**) Tapein. 96; auch Luc. Osiander hebt es hervor, daß Gott in Christo seine Majestät zurückgezogen habe.

eine That der ganzen Person Christi, so setzt sie die Incarnation und die von ihr unzertrennliche Erhöhung der menschlichen Natur zur Rechten Gottes schon voraus; jene wäre ohne diese gar nicht möglich. Nisi enim in ipso statim conceptionis puncto ita summe Christus homo per assumtionem in Deum λόγον fuisset exaltatus, tunc sane neque in opere redemtionis sese ita profunde demittere et humiliare, neque postmodum in resurrectione et ascensione visibili in plenariam hactenus inhibitam (et hac ratione non plenariam) gloriam et majestatis usurpationem traduci potuisset. Vgl. 379. Der Zeit nach fallen beide zusammen, dem Begriff, der innern Ordnung nach ist letztere das prius (230. Maj. II. 11) — und so begegnet uns hier wieder dieselbe Distinction, die wir auch bei den Gießenern fanden. Wie die Tübiger darauf kommen, erkennt man leicht. Sie haben erst die Person Christi von der communicatio idiomatum aus, gleichsam in ihrer ganzen idealen Herrlichkeit, fertig construirt; nun, da es sich um ihre geschichtliche Wirklichkeit handelt, müssen sie wieder abbrechen, und indem sie dafür einen Anfangspunkt suchen, bis auf den Anfang seines Daseins zurückgehen; damit gewinnen sie also zwei Anfangspunkte, die aber der Zeit nach zusammenfallen. So erklärt es sich, daß sie die conceptio bald mit der Menschwerdung identificiren, bald als das erste Stadium der Erniedrigung bezeichnen.

Ihr Gegenbild ist die (geschichtliche) Erhöhung. Was es um diese sei, ergibt sich aus dem bisherigen von selbst. Sie hebt die Schranken auf, welche die Erniedrigung der Person Christi gesetzt hat, und erstattet, was sie ihr entzogen hat. Daher die Definition: exaltatio est idiomatum communicatorum plenaria absolute totalis et gloriosa usurpatio. Maj. 33. Aber in dieser allgemeinen Definition liegt implicite eine ganze Reihe von Momenten. Zuerst und vor Allem die Zurücknahme jenes reflexen Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeit, deren sich Christus behufs des hohenpriesterlichen Amtes begeben hat (traductio in usum gloriae

divinae reflexum); jetzt wendet er sie auch für sich, für seine Person (pro semet ipso), zu seiner eigenen Verherrlichung an. Dieß besagt die Stelle Joh. 17, 5, welche auch die Würtemberger Theologen de totali majestatis usurpatione erklären. (Rep. 120. 231). Daraus folgt denn unmittelbar die Aufhebung der Schmach und aller der unter der Knechtsgestalt zusammenbegriffenen Schranken und Schwachheiten (depositio formae servilis), ferner die Annahme (?) jener edlen habituellen Gaben und Vorzüge, in deren Schmuck gekleidet die menschliche Natur Christi schon von vorn herein hätte auftreten können; endlich die volle Manifestation des bisher verhüllten Herrlichkeitsgebrauchs in dem königlichen Amte, insbesondere in der Weltregierung. Indem die Hülle fällt, strahlt der Glanz der Sonne hell und voll hervor. Die Majestät wird jetzt auch nach außen sichtbar, durch die Thatsache der Auferstehung, durch die sichtbare Auffahrt in den Himmel, insbesondere durch das Zeugniß des Evangeliums, durch dessen Lauf und Sieg in der Welt wird es der Welt offenbar, daß Christus als Haupt seiner Kirche allmächtig, allweise, allgegenwärtig regiere. (Tap. 251. Rep. 250. 260). Der Complex dieser Momente ist diejenige Erhöhung, welche das Apostolische Symbolum (Art. II.) meint, und von welcher die Schrift Joh. 17, 5. Marc. 16, 19. Act. 2, 33. Ephes. 1, 20. Phil. 2, 9 und 10 redet; sie gibt der Menschheit Christi im wesentlichen nichts, was sie nicht schon mit der Menschwerdung (welche ja selbst als Erhöhung, ja als superexaltatio bezeichnet wird) empfangen hätte, sie bringt ihr keinen Zuwachs an Herrlichkeitsbesitz, sie geht überhaupt nicht das Wesen des Gottmenschen an, sondern ist nur die volle Erscheinung der Existenz und Wirkungsform, zu welcher die reale Möglichkeit schon mit der Incarnation gegeben war, deren Eintritt aber die Erniedrigung zum Zweck der Erlösung gleichsam zurückgedrängt hat *). Sie läßt sich deßhalb auch nicht so-

*) Sonst scheute man diesen Ausdruck nach dem Grundsatz: divina natura exaltari non potuit.

wohl als Lohn bezeichnen — Christus hat ja mit der Menschwerdung schon das volle Recht auf den Zustand der vollen Glorie empfangen — denn als Folge oder Frucht der Erniedrigung, wie denn das *διά* in den einschlägigen Schriftstellen nur consecutive Bedeutung hat (non causaliter, sed eventualiter, Maj. II. 36. Das subjectum quo der Erhöhung ist selbstverständlich die menschliche Natur (Maj. 34), wie bei der Erniedrigung, nur wäre bezüglich des ersten Moments, der Zurücknahme der reflexiven Retraction, consequenter Weise auch hier der Logos zu nennen, was auch wenigstens einigemale ausdrücklich anerkannt wird (Tap. 536. Rep. 120 ff.; das subjectum quod gleichfalls wie dort: der ganze Christus, der Eine Gottmensch, mithin sie selbst, die Erhöhung, eine That nicht nur der göttlichen, sondern eine Mitselbstthat der menschlichen Natur. Dieß fordert nothwendig die Consequenz des Systems. Und zwar concurrirt dabei nicht blos die Seele, sondern auch der Leib Christi, denn, wie schon oben angedeutet: corpus Christi actu (quidem) naturae erat vere mortuum, ... actu vero personae semper vivum mansit, quia per mortem naturarum unio, *κοινωνία* et *περιχώρησις* non exspiravit, sed inviolata permansit (Rep. 326). Durch alle einzelnen Stationen hindurch, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten, führt es Thummius durch (Maj. Chr. II. 79. 133. 170). Wie aber diese Acte, so gehören auch alle von dem Erhöhten auf die Welt ausgehenden Thätigkeiten beiden Naturen an; sowohl in der allgemeinen Weltregierung, als in den besondern Gnadenwirkungen innerhalb der Kirche ist er immer nach seiner ganzen ungetheilten Person gegenwärtig und wirksam — und darauf beruht die Bedeutung der Gnadenmittel und der Sacramente insbesondere.

Wir ersehen aus diesen Bestimmungen, mit welchem Rechte die Tübinger von einer realen Erniedrigung und Erhöhung reden können*).

---

*) Daher sie sich ausdrücklich gegen eine nuda occultatio, die ihnen die Gießener vorwerfen, verwahren.

Die Erniedrigung ist es wirklich erst, die der Menschheit Christi ihre geschichtliche Bestimmtheit, ihre irdischleibliche Wirklichkeit gegeben hat; abgesehen von ihr wäre die Menschwerdung die sofortige Erhebung der Menschheit in einen Zustand der Freiheit und Vollendung, wie wir ihn erst am Schluß der Geschichte erwarten — wird doch selbst die Gleichheit mit dem Urstande zur Erniedrigung mitgerechnet *). Sie macht also Christum zu diesem Menschen, als welcher er geschichtlich in der Welt erschien, eine menschliche Geschichte durchleben, leiden und sterben konnte.

Mit der Erhöhung tritt dann die volle Herrlichkeitsgestalt hervor, zu welcher zwar mit der Menschwerdung schon die Möglichkeit gegeben ist, die aber noch nicht nach allen Seiten wirklich geworden war — denn auch die Tübinger lassen die Menschwerdung nicht zeitlich, sondern nur ideell der Entäußerung vorangehen; — es kommt also jetzt zur Aufhebung der irdischen Schranken, zur geistleiblichen Verklärung. Alle die habituellen Gaben, zu denen die Menschheit Christi organisirt war, brechen zur vollen Blüthe hervor, der Seele erschließt sich die höchstmögliche kreatürliche Erkenntniß, der Leib wird vergeistigt, frei, unsterblich, ohne deßhalb seine kreatürliche Bestimmtheit zu verlieren. So stellt sich das Verhältniß aus dem Gesichtspunkt beider Stände dar.

Aber zugleich mit beiden, und schon von dem Momente der Conception an, geht neben dieser natürlich-menschlichen Seins- und Lebensform jene höhere göttlich-menschliche Seinsweise einher. Die Menschheit ist kraft der unio hypostatica zur Rechten Gottes erhoben, kraft der communicatio idiomatum der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart theilhaftig und bethätigt diese ihr inhärirenden Eigenschaften aktuell in dem königlichen Amt. Hier besitzt sie also nicht nur Alles das, dessen sie sich zum Be-

---

*) Also auch hier wieder dieselbe Anschauung von dem an sich seienden Wesen der Menschheit, wie bei Brenz.

huf des hohenpriesterlichen Amts entäußert hat, sondern selbst mehr, als sie durch die (geschichtliche) Erhöhung überkommt: die volle gottmenschliche Herrlichkeit — non tantum quoad possessionem, sed etiam quoad usurpationem (Rep. 79. 93. 109 *). Diese personelle Majestät steht also nicht etwa wie eine bloße Idee über dem geschichtlichen und als solchen wechselnden Verlauf des Lebens Christi, sie ist die andere, sich gleichbleibende Seite desselben, eben so real als jene, beides in der einen und selben Person (Christus ist zugleich gloriosus und humilis **). Durch die ganze Repetitio hindurch macht Thummius die äußerste Anstrengung, das Zusammenbestehen beider Lebensformen des Gottmenschen nachzuweisen und ihre Vereinbarkeit zu rechtfertigen; dahin drängt ihn das Bestreben, die volle, persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen festzuhalten, welche die Gießener Fassung gefährdet — aber eben damit hat er jenen Dualismus, den schon Luther in die Person hineintrug, nur desto schärfer ausgebildet.

Auf welcher Seite liegt nun das Richtige?

Die Tübinger haben offenbar für sich die Consequenz des Systems, das strenge Festhalten an dem Begriff der persönlichen Einheit, insbesondere die energische Durchführung des ächt lutherischen Canons von der realen, tiefinnigen, unzertrennlichen Gemeinschaft der Naturen und der Thätigkeiten in Christo. Das ist ihre Stärke. Und darinnen geben ihnen auch die Gießener in so fern Recht, als sie selbst wenigstens den Schein einer Abweichung von diesen Principien meiden wollen, während freilich ihre eigne Theorie an einer Reihe von Halbheiten und Inconsequenzen leidet. Was ihnen in dieser Hinsicht von den Gegnern vorgehalten wird (vgl.

*) A. a. O. 208 ff. Eben dies ist jenes Sitzen zur Rechten Gottes, das schon mit der Menschwerdung eintrat.

**) Erst hier wäre nun der innern Ordnung nach jenes vierte genus communicationis idiomatum darzulegen, von welchem oben S. 421 die Anmerkung.

oben insbs. S. 413) ist so schlagend, daß es sich nicht widerlegen läßt.

Dagegen haben die Gießener mit ihrer Lehre von der Entäußerung eben so unbestreitbar das geschichtliche Lebensbild Christi für sich. Die Wahrheit seines menschlich-natürlichen Lebens, die Realität der Erlösungsthaten, der von der Schrift so stark betonte Unterschied der Stände kommt hier zu seinem Rechte, und zwar mit solcher Evidenz, daß die gesammte nachfolgende Theologie selbst da, wo sie mit der Ausführung nicht einverstanden war, doch auf ihre Seite getreten ist. Dieser Zug, bereits von Chemnitz angebahnt, war so mächtig geworden, daß er sich durch keine Dialektik des Systems beschwichtigen ließ.

Wir finden also auf beiden Seiten ein bedeutendes Moment der Wahrheit: die einen streiten für die volle, reale Einheit der Person, die andern für die Realität ihrer geschichtlichen Erscheinung und Selbstbezeugung, aber jede dieser Richtungen geräth, indem sie das von ihr vertretene berechtigte Moment geltend macht, bis zur Negation des auf der andern Seite liegenden, nicht minder berechtigten; beide erkaufen ihre Resultate mit Verletzung der entgegenstehenden Wahrheit.

Die Gießener gefährden, indem sie den göttlichen Logos ohne Mitbetheiligung der menschlichen Natur die Welt erfüllen und regieren lassen, die durchgängige lebendige Einheit der Person, sie geben faktisch den unveräußerlichen Canon: nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον und damit den eigentlichen Grundgedanken der lutherischen Christologie auf. Freilich wollen sie das nicht, aber sie werden, nachdem sie einmal an einem Punkte eine Trennung der Thätigkeiten zugelassen haben, unaufhaltsam dahingetrieben: divisis operibus dividitur persona.

Die Tübinger haben das schlagend dargethan; von jedem Moment des Dogma aus weisen sie ihnen die Verletzung der alten christologischen Principien nach. Und dagegen helfen auch die Vorkehrungen, welche jene treffen, die Unterscheidungen zwischen Be-

sitz und Gebrauch, zwischen praesentia intima und extima wenig oder nichts. Denn so, wie sie hier auftreten, sind sie nichts als ein mißlungener Versuch, das Princip zu retten, eine haltungslose Inconsequenz. Auch das hat sich an der ganzen Controverse herausgestellt. Die folgenden Theologen ließen es sich, wenigstens theilweise, zur Warnung dienen.

Umgewandt gefährden die Tübinger mit ihrer blosen κρύψις die Realität des geschichtlichen Lebens Jesu: indem sie ihn während der Erniedrigung auch als Mensch von der mitgetheilten göttlichen Herrlichkeit unbeschränkten und aktuellen Gebrauch machen lassen, verbreiten sie über die Thatsachen seines irdischen Lebens einen doketischen Schein, und heben den schriftgemäßen Unterschied beider Stände faktisch auf oder setzen ihn doch zu einem blos subjektiven herab *). Der Nachweis dieses Mangels ist die Stärke der Gießener, und es ist billig, daß wir sie hier selbst zum Worte kommen lassen mit ihrer Antikritik. Sie sagen: Hat Christus von dem ersten Moment der Conception an seine Allmacht und Allgegenwart in universeller und unausgesetzter Weise bethätigt, so konnte er nicht im Mutterschooße empfangen und getragen werden, nicht unter die Engel erniedrigt, nicht seinen Eltern unterthan, nicht vom Teufel versucht werden, nicht unserer Armuth und Schwachheit theilhaftig sein, nicht gefangen, gekreuzigt, getödtet werden (Sciagr. 269. 270. Def. 40 ff.); sie sagen: War die Menschwerdung auch schon die volle Erhöhung der menschlichen Natur, und, was uns als Nichtgebrauch der Herrlichkeit erscheint, nur Verhüllung, so verwandelt sich Christi ganzes Erdenleben in eine Reihe von blosen Scheinacten (haec phrasis . . . . pariet nobis meras simulationes et dissimulationes per totum tempus exinanitionis). Und was wird denn so aus der Thatsache der Auferstehung und Er-

*) Ich will nicht sagen, daß die Unterscheidung zwischen potentia und actus überhaupt verwerflich sei; aber sie muß auf andere Weise geltend gemacht werden. Bezüglich der Allgegenwart taugt sie nichts.

höhung? Si in ipsa unione Christus ut homo ad coelum ascendit et ad dextram Dei consedit et divinam majestatem semper et ubique et universaliter etiam in media exinanitione usurpavit, sed tamen occulte, quod vos affirmatis: praeter spectaculum externum nihil supererit in historia ascensionis Christi et exaltationis. (Def. 41. 42 *). Sie sa-

---

*) Vergl. ebendaselbst P. VII. die ausführlichen Stellen S. 350: „Wer nun sagt, daß Christus als Mensch im Stand der Erniedrigung Alles gegenwärtig im Himmel und auf Erden regiert habe, der hebt auf den Unterschied dieser beiden Stände, exinanitionis et exaltationis, er wende auch vor, was er immer wolle. Und so wenig man jetzo im Stand der Erhöhung von Christo als Menschen sagen kann, daß er in seiner eigenen Person Armuth, Hunger und Durst leiden, von seinen Feinden ins Elend gejagt und getödtet werden könne: so wenig kann man auch sagen nach der Schrift, daß er im Stande der Erniedrigung zur Rechten der Kraft Gottes gesessen und alles allgegenwertig regiert habe im Himmel und auf Erden. Matth. 26. V. 64. Marci 14. V. 62. c. 16. V. 19. Luc. 22. V. 69. Summa, die allgegenwärtige Regierung Himmels und der Erden gehört eigentlich zu der Erhöhung und nicht zu der Erniedrigung, wie die Zeugnisse der Schrift unwidersprechlich befestigen . . . Sollte Christus als Mensch auch im Stande der Erniedrigung die allgemeine Regierung der ganzen Welt verwaltet haben, so könnte St. Pauli Spruch Phil. 2. V. 6. 7. 8. und die oben angezogene evangelische Beschreibung der Erniedrigung nicht stehen und würde aus dem Hunger, Durst, Dürftigkeit, Verachtung Christi ein lauter Scheinhandel gemacht, daß es zwar vor den Menschen also geschienen, als ob er Mangel und Noth und Verachtung hätte gelitten, nichts destoweniger aber hätte er ohn Unterlaß und Aufhören vor den Augen Gottes in der That und Wahrheit alles regieret im Himmel und auf Erden, da doch die göttliche Regierung keinen Mangel neben sich leiden kann, sondern ist herrlich in allen Dingen, wie die Schrift zeuget".

„Spricht Jemand, Er habe zwar öffentlich nicht, aber doch

gen: Eine Allgegenwart des natürlichen Leibes hebt die Endlichkeit und Räumlichkeit desselben, ein Vollgebrauch der Herrlichkeit

---

heimlich allgegenwärtig Alles im Himmel und auf Erden regiert, so entstehet daraus solche Beschwerlichkeit, daß daraus kein Mensch sich wird auswickeln können und muß der Buchstabe der Schrift sich verkehren und in fremden Sinn zwingen lassen. Denn die ganze Historia der Erniedrigung wird dann also lauten müssen: daß zwar Christus als Mensch äußerlich und vor den Menschen sich habe geäußert und Knechtsgestalt angenommen und Hunger und Durst, und endlich den Tod erlitten, aber heimlich und im Vorborgenen sei er in göttlicher Gestalt, Ehre, Herrlichkeit, Regierung und Herrschung Himmels und der Erden verblieben, habe sich Gott gleich erwiesen in der allgegenwärtigen und allmächtigen Verwaltung der ganzen Welt, habe keinen Mangel in irgend was empfunden, sei unter keines Menschen Gehorsam kommen, Summa, es sei alles ein lauter Scheinhandel gewesen, daß es zwar vor der Menschen Augen gering und verächtlich geschienen, aber vor Gottes Augen und in der That und Wahrheit sei alles herrlich, göttlich, königlich und himmlisch gewesen. Denn das erzwinget nothwendig der Gegensatz der Erniedrigung und Erhöhung, und muß endlich dahin kommen, daß die Erhöhung Christi nicht sei etwas Reales und Thätliches, dadurch Christus aus einem niedrigen Stand in einen hohen, aus der Schmach und Verachtung zu Ehr und Herrlichkeit, aus Armuth und Mangel zu Reichthum und Fülle, aus dem Tod zum Leben, und aus dem Schmerzen zur Freud und Wonne wahrhaftig und wirklich erhoben und versetzt worden sei, sondern das Alles sei allein eine Offenbarung dessen, so bisher geheim und verborgen gehalten worden: nämlich, Christus als Mensch sei auch mitten im Tod in göttlicher Gestalt und Gott gleich gewesen, habe zur Rechten Gottes gesessen, Alles erfüllet im Himmel und auf Erden, über alle Creaturen geherrschet, nur sei er verborgen gewesen vor den Augen der Menschen, jetzt aber werde es bekannt und offenbar durch seine sichtbare Himmelfahrt. Dergestalt Christus als Mensch an und für sich selbst, in der That und Wahrheit nicht wäre erhöhet worden, wäre auch an seiner Menschheit keine Verände-

hebt die Wahrheit aller Thatsachen des irdischen Lebens Jesu, insonderheit seines Todes, auf. Negatur veritas mortis, qua negata negatur etiam veritas nostrae redemptionis (Sciagr. 273. 329. Def. 320).

Und dagegen schütze auch die Annahme einer Entäußerung lediglich für das hohepriesterliche Amt nicht im mindesten. Denn diese Beschränkung sei wider die Schrift, Phil. 2, 6, wider den Consensus der Orthodoxie, eine unerhörte Neuerung, die überdies die eben bezeichneten Uebelstände nur schlecht verhüllt. Denn besteht neben der Beschränkung im hohenpriesterlichen die Unbeschränktheit im königlichen Amte fort, so bleibt doch zunächst die Thatsache der Erhöhung ein bloßer Schein, weil sie nichts ist als eine Manifestation der schon vorhandenen Majestät vor den Augen der Menschen; — wenn aber die Erhöhung, dann ist offenbar auch die Erniedrigung, welche jener vorangeht, ein bloser Schein: Si (vere) exaltatus non est, nec dici poterit evacuatus, und umgewandt, Def. 99. 211 ff. 205. 208: Modus regnandi occultus tollit ipsam exinanitionem. Hat er verborgener Weise die Welt regiert, während er die Knechtsgestalt nach außen hin zur Schau trug, so haben wir das Marcionitische spectaculum simulatae servitutis (205); dieses unnatürliche Nebeneinander in den beiden

---

rung oder Verwandelung des Standes vorgegangen, sondern er wäre geblieben einen Weg wie den andern in seiner göttlichen Gestalt und Gott gleich, und wäre seine Erhöhung anders, weiters und mehreres nichts, als allein eine Offenbarung, dadurch den Menschen kund worden, daß er von seiner ersten Empfängniß an allezeit in göttlicher Gestalt und Gott gleich gewesen, ob er schon äußerlich in Knechtsgestalt daher gegangen wäre, und es sich ansehen lassen, daß er arm und dürftig gewesen, und Hunger und Durst, ja den Tod selbst erlitten hätte. Würde also die Erniedrigung nichts anderes sein, als eine Verbergung der göttlichen Gestalt vor den Menschen u. s. w.

Aemtern, diese Vorstellung von einer menschlichen Natur, welche zur selben Zeit zugleich soll das Universum allgegenwärtig erfüllt und in localer Beschränktheit auf Erden soll gewandelt, zugleich geherrscht und gelitten haben, zugleich soll lebendig und todt gewesen sein: sie hebt sich immer wieder in sich selber auf; denn beides kann doch unmöglich zusammen bestehen. War der Leib lebendig, so war er eben nicht todt und umgewandt, ein todter Leib lebt und regiert eben nicht. Num de una eademque natura, uno eodemque tempore duo contraria privantia simul affirmabis? dicesque mortuam simul et vivam? (Def. 207. 214. 320). Und erhalten wir dann nicht auch gar eine zwiefache Auferstehung? oder eine Auferstehung nach der einen Seite, die nach der andern keine ist? Ne plura dicenda sint, num Christus ut sacerdos vere mortuus est et vere revixit, ut rex autem vivus permansit occulte et latenter et postea sese vivum hominibus manifestavit? Quis tandem exhauriat tantum mare absurditatum. (Vgl. 206).

Endlich, bemerken die Gießener weiter, sei jene ganze Unterscheidung noch aus einem andern Grunde völlig unstatthaft; denn die Aemter lassen sich weder so, wie es hier geschieht, von einander, noch von der Person Christi abtrennen. Sie dienen alle drei demselben Einen Zwecke, der Erlösung der Welt, nur jedes in seiner Weise, sie haben dieselbe Eine Person Christi zur Voraussetzung, und muß deßhalb Menschwerdung, Erniedrigung und Erhöhung in gleicher Weise auf sie bezogen werden. Oder ist nicht Christus in jeder dieser Functionen derselbe, ist er etwa nur als Priester gestorben, und nicht auch als König, ja war er nicht gerade als König erniedrigt, als König arm, verachtet, gekreuzigt, warum soll er denn nun nur nach seinem hohenpriesterlichen Amt erhöht worden sein und nicht auch nach dem königlichen, oder anders in dem einen und anders in dem andern? Und wie soll denn in einer und derselben Natur zur selben Zeit die göttliche Herrlichkeit zurückgezogen worden sein und auch nicht; jenes in dem hohen-

priesterlichen, dieses in dem königlichem Amte? Die mitgetheilte Herrlichkeit ist doch nur Eine: wie kann sie also zugleich sich beschränkt und auch nicht beschränkt haben. (Vgl. a. a. O. 100. 108. 201. 207. 208. 371)? Zu solchen und vielen andern Ungereimtheiten führe die Theorie der Tübinger. Das Hauptbedenken dagegen bleibe jedoch immer der verhüllte Doketismus, von dem sie sich auch kaum freisprechen läßt.

Verhälts sichs nun so mit diesen beiden Formen der Christologie, daß Wahrheit und Irrthum auf beiden Seiten vertheilt ist, wo liegt dann die Lösung, die Vermittlung?

Sie wird nicht darin bestehen, daß man das Wahre auf der einen oder andern darangibt, denn das heißt die Gegensätze nicht vermitteln, sondern eine Vermittlung unmöglich machen. Wo wird sie also liegen?

Die Würtemberger sehen und sagen es selbst: Ex necessitate consequitur, aut infinitam τοῦ λόγου ὑπόστασιν ad finitam carnis praesentiam (ad fines humanae naturae) esse detractam, aut humanam naturam assumtam ad infinitam ὑπόστασιν (ad majestatem infinitatis et omnipraesentiae) evectam esse, Def. 9. vgl. Sciagr. 335. Tap. 487.

So ist es. Eines oder das andere. Sie selbst wagen es nun allerdings nicht, den erstern Weg einzuschlagen; sie fürchten dadurch, gleich den Gießenern, das Wesen der Gottheit zu beeinträchtigen, beide bleiben bei dem Grundsatz: divina natura nequit evacuari. Gleichwohl ist dieß der Punkt, auf den die Dialektik des Dogma in den beiden dargestellten Richtungen unabweisbar hindrängt.

Es hat sich auf der einen Seite herausgestellt, daß für das Stadium der Erniedrigung nothwendig eine Entäußerung, eine Beschränkung statuirt werden muß, außerdem läßt sich die Realität des irdischen Lebens Christi und der geschichtlichen Erlösungsthatsachen nicht festhalten. Das ist die

Wahrheit der Gießener Theorie, und dieser können sich auch die Tübinger nicht ganz entziehen. Auf der andern Seite hat sich herausgestellt, daß, sofern eine Entäußerung statt findet, diese nothwendig die ganze ungetheilte Person des Erlösers nach beiden Naturen zum Subject haben, daß sie eine Selbstbeschränkung auch des Göttlichen sein müsse; außerdem läßt sich die Personeinheit nicht festhalten. Das ist die Wahrheit der Tübinger Lehre, wenn auch zunächst nur in Beziehung auf den engen Kreis des hohenpriesterlichen Amts: die unabweisbare Consequenz des Canons von der communicatio idiomatum et actionum. Luc. Osiander beruft sich zur Vertheidigung dafür auf die allgemeine Thatsache, daß doch Gott selbst, obschon in und mit uns seiend, die Majestät seiner Herrlichkeit zur Zeit zurückziehe, daß Christus der Gottmensch auch nach seiner Auffahrt, obwohl der Menschheit nach allgegenwärtig, doch uns gegenüber die Offenbarung seiner Glorie gewissermaßen zurückhalte — er spricht also bereits den Gedanken einer Selbstbeschränkung des Göttlichen in allgemeinster Fassung aus, und die Gießener verstehen die Tragweite dieses Satzes so gut, daß sie ihm antworten: Ex quibus consequitur, Deum ipsum in sua deitate posse evacuari, sicut Christus fuit exinanitus juxta carnem, siquidem descriptio evacuationis, ut tu eam formas, ei tribuitur, nempe talis retractio majestatis *). Das sagen sie freilich tadelnd. — Dagegen aber haben sie hinwiederum ganz richtig gezeigt, daß eine solche Einschränkung der Entäußerung auf das hohepriesterliche Geschäft, wie die Tübinger lehren, schlechterdings nicht angehe, daß sie vielmehr auf die gesammte Erlösungsthätigkeit Christi und also auf seinen ganzen Lebensstand extendirt werden müsse; ja sie geben selbst auch eine gewisse Beschränkung des menschgewordenen Logos zu.

So strebt also die lutherische Christologie am Schluß ihrer

*) Auch die sächsische Decisio versteht die Tübinger Lehre nicht anders.

kirchlichen Entwicklung dem ersten Momente jenes Dilemma's zu, welches die Tübinger aufgestellt haben — einer Selbstbeschränkung des Göttlichen. Und trägt nicht auch das von ihnen mit so großem Nachdruck geltend gemachte genus ταπεινωτικόν den Impuls dazu, obwohl sie es nicht dazu verwenden? ja ist dieß, consequent verfolgt, nicht schon nur ein anderer Ausdruck dafür? Mich dünkt, der Zug dahin ist unverkennbar; das Dogma selbst zeigt uns auf seinem letzten Stadium den Schritt, der noch zu seiner Selbstvollendung erübrigt. Von ihm hoffe ich die Lösung der Schwierigkeiten, mit denen es noch behaftet ist, die Ausgleichung der Gegensätze, ohne Beeinträchtigung der alten unveräußerlichen Grundlagen die consequente Durchführung des lutherischen Grundgedankens.

Dieß ist nun freilich nur möglich auf dem Weg einer erneuerten Construction des Dogma. Es muß das Resultat der ganzen geschichtlichen Bewegung nunmehr an die Spitze gestellt, das Ende zum Ausgangspunkt gemacht, d. h. die Selbstbeschränkung des Göttlichen schon in den Act der Menschwerdung gesetzt werden (s. oben §. 40). Irre ich nicht, so enthält das Bisherige auch dafür bedeutsame Winke. Die Gießener sind jedenfalls schon ganz nahe daran, wenn sie ihre Entäußerung nicht nur der Zeit nach mit der Incarnation zusammenfallen lassen, sondern erstere aus dem nächsten Zweck der letzteren, der Erlösung, begründen. Fordert der Zweck der Menschwerdung eine Cessirung der göttlichen Herrlichkeit in ihrem Verhältniß zur Welt, warum soll sie nicht mit in den Begriff derselben fallen? Der Grund, warum die Gießener beides nicht völlig identificiren, ist nur, weil sie erst am Schluß ihrer Theorie darauf geführt werden. Was aber die Tübinger betrifft, so läßt sich ihre Entäußerung in dem hohenpriesterlichen Amte kaum mehr von der Menschwerdung unterscheiden, jedenfalls ist sie das, was die Schrift Fleischwerdung des Logos nennt. Die Consequenz des Systems würde sie allerdings gar nicht auf eine solche κένωσις geführt haben; nachdem

sie aber einmal theilweise zugestanden war, ließ sich die Anwendung auf den ganzen Stand der Erniedrigung kaum mehr abweisen, und von da aus lag denn die Identification derselben mit der Menschwerdung eigentlich noch näher, als bei den Gießenern; im Grunde hat sie sich bei ihnen bereits dadurch vollzogen, daß auch sie jene Entäußerung aus dem Zweck der Menschwerdung begründen. Denn der Sohn Gottes wird die menschliche Natur gerade in der Bestimmtheit angenommen haben, wie er sie zu jenem Zweck gewollt hat. — Es ist nicht anders: das Dogma trägt noch die Spuren des Gesichtspunktes, von welchem aus es sich gebildet hat: der Blick auf den erhöhten Christus, auf die Herrlichkeitsgestalt des Gottmenschen; jetzt am Schluß, nachdem auch der irdische Lebensstand in den Kreis der Reflexion eingetreten, sah man sich gezwungen, wieder abzubrechen, und so kam man von selbst, indem man bis auf den geschichtlichen Lebensanfang zurückging, zu einem Anfangspunkt, der dem, von welchem man ausgegangen war, nicht entsprach. Daher treten beide neben einander: Incarnation und Conception. Aber wie wenig wissen nun doch unsere Dogmatiker mit der letzteren, im Unterschied von der ersteren, anzufangen? Es bleibt immer bei der Aussage: „der Sohn Gottes hätte auch in anderer als in dieser beschränkten Weise Mensch werden können", etwa wie es Brenz ausgedrückt hat: heroico et coelesti corpore, quod nullo nec cibo nec potu nec locali motu indiguisset (vgl. Tap. 250); zur Wirklichkeit kommen lassen sie diese Lebensform mit der Menschwerdung nicht, auch nicht für einen Moment; denn der Zeit nach fallen sie ja in Eines zusammen — wie ganz nahe lag es also, beide als Eins zu setzen, die Incarnation selbst als Entäußerung zu fassen *)?

Indessen kam es dazu nicht.

---

*) Ich kann daher auch jetzt meine früher ausgesprochene Ansicht über diesen Punkt nicht zurücknehmen, ungeachtet Schneckenburgers und Oehlers Gegenbemerkungen, Reuters Repertorium 1851. II. Heft.

die Solida verboque Dei et Libro concordiae congrua Decisio vom J. 1624, die auf churfürstlichen Anlaß den langen, ärgerlichen Streit schlichten sollte, stellte sich im Wesentlichen auf die Seite der Gießener, nur, daß sie das jeweilige Hervorleuchten der Herrlichkeit Christi während der Erniedrigung und seine gratiosa praesentia secundum carnem bei den Gläubigen noch stärker betont; den usus plenarius der göttlichen majestas, die aktuelle Weltregierung spricht sie seiner Menschheit in diesem Stadium ab. Von der reinen Allgegenwart schweigt sie geflissentlich — doch so, daß das Schweigen sie verneint. Die Gegengründe der Tübinger beseitigt sie mit dem Ausdruck: speciosae objectiunculae; ihre Berufung auf die Consequenz der communicatio idiomatum weist sie mit der Bemerkung ab: haud licet in ejusmodi divinis mysteriis tales consequentias nectere, vel plus inferre, quam in verbo Dei praescriptum est; sie verwirft ihre retractio reflexiva des Gebrauchs der göttlichen Majestät als ein schriftwidriges Fündlein, so wie die Behauptung, daß Christus auch während seines Todes als Mensch die Welt regiert habe; sie verwirft die occultatio im Sinne der Tübinger noch stärker als es die

---

Es ist nicht so, als ob jene Nebeneinandersetzung von incarnatio und conceptio dem lutherischen System gleichsam als schlummernder Gedanke, als verborgene Triebkraft von vorn herein eingewohnt hätte. Die älteren lutherischen Teologen haben bei der conceptio an nichts weiter, als an die Menschwerdung gedacht, noch Chemnitz identificirt beide, und selbst jetzt, nachdem beide neben einander getreten sind, macht man gar keinen Versuch, die ungeheuere Schwierigkeit, die in diesem Nebeneinander liegt, zu erklären; man scheint sie nicht einmal zu fühlen. Daß man damit einen zwiefachen Christus, einen idealen und realen lehre, daß man einen ἄνω Christus dem geschichtlichen auch nur in Gedanken voraussetze, oder vorauszusetzen genöthigt sei, davon finde ich bei den lutherischen Theologen keine Spur.

Gießener thaten, und bestimmt dagegen den Begriff der Entäußerung ganz wie sie, als Verzichtleistung der Menschheit auf den Vollgebrauch der ihr zum Besitz mitgetheilten göttlichen Herrlichkeit. Den Eintritt derselben leitet sie theils von der assumtio, theils vom Sitzen zur Rechten ab. Auf die Schwierigkeiten der Sache geht sie nirgends tiefer ein. So die Decisio *).

Wir können sie deßhalb nicht tadeln. Die Ueberzeugung von dem tieferen Unterschied der beiden Stände, von der Realität der κένωσις, von der Nothwendigkeit, erst mit der Erhöhung die volle Herrlichkeit des Gottmenschen herzuleiten, war bereits Gemeingut der Theologie geworden, die Tübinger Theorie für die Wahrheit der geschichtlichen Heilsthatsachen zu bedenklich **), die einzig mögliche Vermittlung, der Gedanke an eine Selbstbeschränkung des Logos aber noch zu neu und zu unmotivirt, als daß man damals schon hätte darauf eingehen dürfen ***). So konnte die Entscheidung nicht anders ausfallen; sie folgt dem richtigen Zug des Dogma, wenn auch nicht in der richtigen Weise, sie hat, dem allgemeinen Grundgedanken nach, die Schrift für sich, aber entschie-

*) Sie hat nicht, wie man gewöhnlich annimmt Hoe von Hohenegg, sondern H. Höpfner zum Concipienten. — Bemerkenswerth ist auch die Inconsequenz, mit der sie einerseits dem Menschen Christo im Stande der Erniedrigung die Weltregierung abspricht, und ihn andrerseits pro lubitu et quando et quomodo sibi visum fuerit seine Macht und Gewalt ausüben, die Kirche regieren läßt u. s. w. Alles unter dem weitschichtigen: quoad plenarium usum exinanitus, das sich nach Belieben ausdehnen und zusammenziehen läßt.

**) Eben dieß sind die Momente, auf welche die Decisio selbst das Hauptgewicht legt.

***) Er wird von der Decisio entschieden verworfen: Erroneum est statuere, quod Christus secundum utramque naturam se evacuaverit.

den hat sie nichts. Die Tübinger konnten in ihrer Replik, amica admonitio super Decisione 1624, mit Recht erklären, daß sie sich in keinem einzigen Punkte widerlegt wüßten, sie konnten sich über die Oberflächlichkeit der Behandlung, über die Ignorirung ihrer Argumente, über vielfache Abweichungen von Luther beschweren *); es war in der That nicht eines ihrer gewichtigen Bedenken erledigt. Auch war diese sächsische Entscheidung keineswegs, wie sie sich den Schein gibt, der Ausdruck für einen schon vorhandenen Consensus; die Würtemberger standen ohnehin im Allgemeinen auf Seite der Tübinger, aber selbst namhafte sächsische Theologen hatten sich noch ganz kürzlich in der Hauptsache zustimmend erklärt **), man hatte selbst von Hoe einen Brief,

*) Diese Abweichung liegt auch klar am Tage, man vgl. Stellen wie diese: Erroneum est, quod Christus a primo conceptionis momento ad dexteram Dei sederit; plane erroneum est dicere, quod divinitas sit passa; passus est filius Dei non secundum divinam, sed tantum juxta humanam naturam; erroneum, quod Christus in statu humiliationis nihil secundum divinitatem suam egerit, quod non simul secundum humanitatem quoque ab ipso factum sit; ferner: secundum divinam naturam nullo prorsus modo, quicunque etiam excogitari queat, sese exinanivit; plane erroneum est, quod divinitas ullo modo vel ratione se vacuerit u. s. w. in Hinblick auf solche Sätze konnten die Tübinger nicht ohne Grund bemerken, daß die Verfasser der Decisio die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften, insbesondere von der appropriatio und operationum communio zu negiren schienen.

**) In der oben angeführten consideratio brevis vom J. 1621, aus der die Tübinger in ihrer admonitio S. 30 einen Abschnitt mittheilen. Sie nimmt eine Mittelstellung zwischen den Streitern ein: Gissenses in defectu, Tubingenses in excessu delinquere videntur; jene darin, daß sie die propinquitas carnis ad creaturas im Stand der Erniedrigung leugnen — das sei Calvinistisch; diese

in dem er ihnen schreibt: Controversiam vestram cum D. Mentzero optarim non ita in publicum erupisse, vestras tamen urgentes et invitabiles causas admitto *); man konnte sich auf Polycarpus Leyser und auf Hutter berufen, Johann Gerhard versagte der Decisio seinen Beifall, Nicolaus Hunnius fand die Verschweigung der universalis adessentia carnis in statu exinanitionis höchst bedenklich, Andere sprachen geradezu von Kryptocalvinismus **) — aber man war des Streites müde geworden, man fühlte, daß die Entwicklung an einem Punkte angelangt sei, von welchem aus man nicht weiter konnte — und brach die Verhandlungen darüber ab ***). So blieb das Dogma in sich unvollendet, mit einem unaufgelösten Gegensatz behaftet †).

---

darin, daß sie die aktuelle Weltherrschaft behaupten. (Es ist dieß dieselbe Stelle, welche Oehler a. a. O. irrig als eine Aeußerung der Tübinger citirt).

*) In der Vorrede zur Repetitio, die diesen Brief abdrucken läßt; ebendaselbst auch Stellen aus Leyser und von Hutter.

**) Tholuck, Geist der lutherischen Theologen Würtembergs im 17. Jahrhundert S. 66—69.

***) Man konnte sich auch damit trösten, daß doch die Differenz das Fundament des Glaubens nicht berühre; denn sie betreffe doch nur die Frage nach einem blos der Vergangenheit angehörigen Verhältniß; in der großen Hauptsache, daß Christus jetzt zur Rechten Gottes sitzend nicht blos die Kirche, sondern auch das Universum regiere, sei man einig. Vgl. die zweite Dissert. von Cotta in dem IV. Tomus der Loci Gerhards, wo sich auch eine kurze Geschichte des Streites findet. Cotta selbst scheut sich so sehr, den unseligen Streit (litem infaustam) wieder zu erwecken, daß er lieber seine Meinung über die Differenzpunkte gar nicht aussprechen will. S. 65.

†) Wir werden nicht irren, wenn wir den allgemeinen Grund dieses Stehenbleibens darein setzen, daß überhaupt jener Zeit der Gedanke der Entwicklung, der geschichtlichen Entfaltung noch zu ferne lag. Er gehört erst der neueren Zeit an.

Eben dies ist denn auch der Charakter der weiteren christologischen Darstellungen im XVII. und Anfang des XVIII. Jahrhunderts. Man gewahrt zwar auch jetzt noch die Differenz jener beiden Strömungen, aber sie haben sich gegenseitig modificirt und abgeschwächt. Man hält sich im Allgemeinen in der von der Decisio bezeichneten Mitte. Wesentlich neue Momente, oder auch neue Versuche zu einer Fortbildung zeigen sich nicht mehr. Was uns vorliegt, sind nur Ueberarbeitungen des bereits fertigen Stoffs, zum größern Theil in einer Form, welche die inneren, praktischen Impulse des Dogma kaum mehr durchfühlen läßt. Nicht als ob sie aus dem Glauben und Leben der Kirche verschwunden wären — ihr Vorhandensein thut sich noch vielfach kund — aber die ganze Weise der doctrinellen Behandlung drängt sie zurück. Es wird daher für unsern Zweck eine übersichtliche Zusammenfassung der christologisch-kirchlichen Leistungen dieses Jahrhunderts genügen.

Die schwäbische Richtung zählt nur wenige Vertreter mehr. Aber einen Zweig hat sie hervorgetrieben, so frischer und lebensvoller Art, wie kaum je zuvor; es ist Philipp Nikolai's bereits erwähnte „Grundfeste des streitigen Artikels von der Gegenwart Jesu Christi nach beiden Naturen im Himmel und auf Erden", die noch vor dem Gießner Streit im Jahr 1604 erschien*). Obschon eine Monographie ist sie doch eine Summa der Dogmatik, dadurch insbesondere ausgezeichnet, daß sie das Dogma im lebendigen Zusammenhang mit seinen praktischen Wurzeln reconstruirt und der persönlichen Gemeinschaft der Gottheit und Menschheit in Christo unsere geistliche Gemeinschaft mit Gott in Christo erläuternd an die Seite stellt. Dabei sucht sie die Schwierigkeit der Ubiquität auf eine eigenthümliche Weise zu erklären, welche vielfach an Brenz erinnert und auf dem Hintergrunde derselben Weltanschauung ruht, die wir bei diesem fanden. Es thut einem,

*) Sie steht im II. Theil seiner deutschen Schriften, Hamburg 1617, herausgegeben von Dedecken.

wenn man von der Scholastik des langen Streites herkommt, unendlich wohl, in den blühenden, grünenden Garten dieser Christologie zu treten. Ich will sie als die kirchlich=mystische — das Wort im besten Sinne genommen — bezeichnen, und soweit sie Eigenthümliches enthält, wiedergeben. Die kirchliche Lehre von der Person Christi und von der Ubiquität insbesondere ist vorausgesetzt und vorausgestellt, — ganz im Sinne der Würtemberger Schule, c. I. Verstanden wird sie aber nur aus dem allgemeinen Verhältniß Gottes zur Welt und zu den Menschen insbesondere. (c. II.).

Das Verhältniß Gottes zur Welt ist das des Unendlichen und Unermeßlichen zu dem Endlichen, der unendlichen durch nichts beschränkten Kraft zur Creatur; Gott erfüllt und umfaßt das Universum auf raumlose Weise, wie es Luther gelehrt (§. 1 — 22).

Unendlich wesenhafter und intensiver aber ist sein Verhältniß zum Menschen. In diesem wohnt und ruht er kraft seines Geistes. Und diese seine reale Immanenz in ihm erklärt sich nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nicht sowohl aus jenem allgemeinen Verhältniß, als aus dem innersten Wesen Gottes, welches die Liebe ist. Liebe ist sein Wesen; das bezeugt die heilige Schrift, das bezeugt die hochheilige Trinität, welche die immanente Geburt und Bewegung der ewigen Liebe ist, das bezeugt das Werk der Schöpfung, die in der Gesammtheit ihrer Creaturen eine laute, thatsächliche Predigt von der göttlichen Liebe ist, das Werk der gnadenreichen Erlösung, Gesetz und Evangelium, kurz die gesammte Offenbarung — „und ist also Nichts in Gott und allen seinen Werken, das unserm Bekenntniß, daß Gott die Liebe ist, nicht Zeugniß gäbe. Auch die Eigenschaften Gottes sind nichts als Formen seiner Liebe; denn die Eigenschaften sind das Wesen selbst, die Liebe aber ist gleichsam der Cirkel göttlichen Wesens und göttlicher Natur, die alle andern Eigenschaften in sich begreift, weil Alles aus der Liebe herfließt, was Gott thut und wirket, — daher Gottes Weisheit, Gnade, Allmacht ꝛc. eigentlich anders nicht ist, denn die Weisheit der ewigen Liebe, die All-

macht der ewigen Liebe ꝛc.; selbst der Zorn Gottes ist Manifestation dieser Liebe, freilich nicht der geehrten, der geküßten, sondern der beleidigten Liebe, der erzürnten, verlassenen Liebe". (c. II. §. 32—45). — Wie also Gott die Liebe ist, so hat er den Menschen nicht nur aus Liebe, sondern nach dem Bilde seiner Liebe geschaffen, und dieses Gottesbild ist „die vollkommene Liebe zu Gott und zu dem Nächsten, wodurch Gott nach seinem rechten Wesen, wie er die Liebe selbst ist, repräsentirt und fürgebildet wird". In dieser Liebe besteht das innere Wesen des dem Menschen anerschaffnen Bildes und sind darin alle übrigen Vorzüge desselben schon mitbegriffen (47—57).

Eben diese Liebe ist nun das Mittel, wodurch Gott sich mit dem Menschen vereinigt, das Band der innigsten, realsten Gemeinschaft zwischen beiden. „Denn wo solche gegenseitige Liebe stattfindet, da wohnet Gott mit seiner Liebe als in seinem Tempel im Menschen und läßt den Menschen hinwiederum in ihm seine Wohnung haben", und davon ist dann das Resultat das geistliche Leben des Menschen — die von dem göttlichen Geist der Liebe gewirkte und bestimmte Activität des menschlichen Lebens. Ein solcher mit Gott vereinigter Mensch hat daher ein zweifaches Leben, „ein natürliches, aus Einwohnung der Seele im Leibe, und ein geistliches, himmlisches, aus göttlicher Inhabitation". Diese Liebesgemeinschaft mit ihren drei Stufen, — der Gegenliebe, der realen Inhabitation Gottes im Menschen, und dem geistlichen Leben des Menschen in Gott, — ist also die Bestimmung des Menschen, wie sie auch in dem ersten Adam vollkommen realisirt war; zu ihr ist der Mensch geschaffen, in ihr liegt seine Seligkeit. §. 58—63.

Damit ist schon von selbst der Einwand der Reformirten: finitum non est capax infiniti, vollkommen widerlegt; „diese Regel gilt nur für das leiblich irdische Wesen, für die materiellen Dinge; auf das Gebiet des Geistlichen leidet sie keine Anwendung". Hier findet vielmehr jene capacitas in vollem Maße statt: Gott

und Mensch, Urbild und Abbild der Liebe, sind einander vollkommen durchdringbar, ohne Aufhebung oder Vernichtung ihres Wesens (§. 26).

Eben damit ist aber auch der Schlüssel zum Verständniß der Christologie gegeben: das allgemeine normale Verhältniß, das genus, unter welches auch das christologische fällt *). Denn die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen existirt nunmehr, nach dem Falle, der die ursprüngliche Einheit zerrissen hat, in einer zwiefachen Form (species): einmal als unio personalis, als persönliche Vereinigung der Gottheit und menschlichen Natur in Christo; sodann als unio pneumatica, d. i. als geistliche Vereinigung Gottes mit den Gläubigen in Christo. (§. 65).

Beide Arten der Vereinigung sind allerdings von einander verschieden; denn dort ist Gott der Sohn in der Fülle seiner Gottheit Fleisch geworden, hier der menschliche Geist eine Wohnung des göttlichen, dort, in Christo, ist der Mensch Eine Person mit Gott, hier Ein Geist mit Gott (c. II. §. 141. c. IV. §. 38), aber beide haben dennoch „eine große Gleichförmigkeit mit einander", die unio personalis ist der Grund unserer geistlichen Vereinigung mit Gott in Christo, diese das Abbild von jener, „denn fast Nichts in Christo ist, dessen sich nicht etwa ein Ebenbild in allen rechtgläubigen Christen ereigne" (§. 125 *); beide beziehen und erläutern sich daher auch gegenseitig, und wie letztere an der ersteren ihre Causalität hat, so dient jene hinwiederum zur Erklärung ihrer Möglichkeit und Eigenthümlichkeit; beide fallen nicht nur unter denselben allgemeinen Gesichtspunkt der Einigung des Göttlichen und Menschlichen, sondern haben dieselben, einander correspondirenden, Stufen.

Die unio personalis, die Vereinigung der Gottheit des Sohnes mit der Menschheit zu Einer Person (sie wird ganz in

---

*) Vgl. oben S. 61.

dem kirchl. Sinne dargestellt §. 66—70 *), hat den Zweck, die Menschheit einerseits von Sünde und Tod zu erlösen, andrerseits jene Verbindung zwischen ihr und Gott wiederherzustellen, wie sie ursprünglich in der unmittelbaren Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen bestand, vgl. Col. 1, 15. Jerem. 3, insbesondere Joh. 17, 22: „aus welchen wunderlieblichen und wundertröstlichen Worten zu sehen ist, wie die ganze Herrlichkeit Gottes, nämlich die wesentliche Einigkeit des Vaters und des Sohnes und die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo mächtiglich mit großer Liebe dahin dringe und gehe, daß wir arme, elende von Gott abgesonderte und unter uns selbst zerspaltene Menschen mögen mit Gott versöhnt und mit Gott wiederum vereinigt werden". (§. 72). Die unio personalis aber hat zur unmittelbaren Folge die personalis communicatio idiomatum, d. i. „die wunderbare Gemeinschaft, da die Gottheit und Menschheit nicht allein ihrem Wesen nach, sondern auch ihre unterschiedenen, wesentlichen Eigenschaften durch ein wunderliebliches commercium persönliche Verbündniß und Gemeinschaft zusammen halten, also, daß

*) Im Sinne, aber nicht in der Form. Denn die Form ist durchaus frei, in der Sprache der kirchlichen Mystik, reich an edeln bildlichen Ausdrücken, an denen man leicht den Verfasser des herrlichen: „Wachet auf, ruft uns" u. s. w. erkennt. — Sehr beachtenswerth aber und ein Zeugniß für die kirchlich schriftgemäße Anschauung des Verfassers von der Person Christi ist, daß er, obwohl die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschen ein Grundzug der Schrift ist, dennoch das Verhältniß des Göttlichen und Menschen in Christo nicht (wie man nach §. 32—35 vielleicht hätte erwarten mögen) aus dem Gesichtspunkt der gegenseitigen Liebe betrachtet, sondern die Gegenseitigkeit macht er nur geltend, wo es sich um das Verhältniß Christi zum Vater handelt. Mit Recht — denn Gegenliebe findet nur statt zwischen Personen, zwischen Ich und Du, nicht aber innerhalb der Personeinheit.

Gott persönlich annimmt was menschlich ist, und die Menschheit persönlich empfähet Alles, was göttlich ist". (§. 75—76. 83).

Unsere geistliche Vereinigung mit Gott, welche an der persönlichen in Christo ihren Grund hat, ist nun allerdings nicht mehr die unmittelbare Liebesgemeinschaft, wie im Urstand, und kann es auch nicht mehr sein, weil das Gottesbild in uns verloren gegangen ist und erst wieder restituirt werden soll; sie ist vielmehr vermittelt durch das Fleisch Christi, — näher „durch das äußerliche Wort und Sakrament, in welche media Christus seine gottmenschliche Fülle kleidet, um von uns durch den Glauben aufgenommen, ergriffen werden zu können". Durch seine Einwohnung in uns kommt dann jene geistliche Vereinigung zu Stande, vermöge deren wir Ein Geist und Ein Fleisch mit ihm werden, — ein Tempel seines Geistes — wieder anfangen ihn zu lieben und in herzlicher Gegenliebe ihm zu leben (§. 127—136 *). Und wie auf der objectiven Seite aus der unio hypostatica die communicatio idiomatum folgt, so erwächst auch hier, auf der subjectiven, und wieder durch jene vermittelt (80), aus der geistlichen Vereinigung mit Christo eine gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften und Werke, „ein lieblicher Verkehr der unaussprechlichen Güte, Treue und Gnade Gottes in Christo mit dem gläubigen Christen" — ein Verhältniß, von welchem Luther sagt: „Man muß vom Glauben recht lehren, nämlich daß du durch denselbigen mit Christo also verbunden und vereinigt werdest, daß aus dir und ihm gleichsam Eine Person werde, welche sich von einander nicht scheiden noch trennen lasse, sondern Christo immerdar anhange und mit aller Freudigkeit sagen möge: Ich bin Christus nicht persönlich, sondern Christi Gerechtigkeit, Sieg, Leben und Alles, was er hat, ist mein eigen; und Christus wiederum auch saget: Ich bin dieser arme Sünder, das ist, alle seine Sünde und Tod sind

*) Vgl. die ergänzende Stelle c. IV, 208.

meine Sünde und Tod, sintemal er durch den Glauben an mir hanget und ich an ihm, ja lebe in ihm". (80. 143. 146). Vgl. c. IV. 93, wo Nikolai das Verhältniß in der Gesammtheit seiner Momente so beschreibt: „Christi geistliche Wohnung in uns bestehet darin, daß er seine Christen in dieser Welt (wenn sie ihn mit dem Glauben im Wort und heiligen Sacramenten ergriffen haben) kräftiglich besitzt, und als wahrer Gott und wahrer Mensch in ihnen mit dem Vater und heiligen Geist wohnet, und sie dermaßen regiert und beweget, daß sie mit Leib und Seel sein eigen sein, und mit seiner Gerechtigkeit durch den Glauben geschmücket, wie auch mit dem Geist der himmlischen Kindschaft begabt, deßgleichen ihrem himmlischen Bräutigam Jesu Christo ähnlich, verknüpft und verbunden, und nunmehr von ihm bewohnet, besessen und mit einem neuen Leben angezündet, dem Teufel, der Welt, dem Fleisch und Blut absterben, tödten den alten Adam, streiten wider die Sünde, stellen und erzeigen sich als Tempel Gottes, grünen, blühen und schlagen aus von guten Werken, wandeln im neuen Gehorsam, nehmen ihr Kreutz geduldig auf sich, folgen Christo nach, und stellen sich also, daß ihr Licht leuchte für den Menschen, zu Gottes Ehr und Preis, und zu Bekehrung vieler irrender Seelen".

Diese Mittheilung der Eigenschaften hat nun auf beiden Seiten ihre Stufen, durch welche hindurch sie sich vollendet, und zwar auf jeder Seite drei.

Die drei Grade auf Christi Seite sind: die persönliche Aneignung der menschlichen Eigenschaften, die persönliche Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, und die persönliche Wirkung beider Naturen: personalis *ἰδιοποιΐα, μεταποιΐα, κοινοποιΐα* — auf diese drei genera reducirt Nikolai sehr zweckmäßig die schwäbische Viertheilung (84), die er dann auch ganz wie sie, nur noch leibhaftiger beschreibt. Ihnen entsprechen auf Seite der Erlösten die drei Stufen der subjectiven Gemeinschaft: die geistliche Annehmung der Eigenschaften und Zustände der

gläubigen Christen von Seiten Gottes, die Mittheilung göttlicher Güter und Gnaden an sie, die geistliche Mitwirkung Gottes mit ihnen, spiritualis idiopoeia, metapoeia, koinopoeia (§. 147). Das Verhältniß beider Reihen ist auch hier wieder dieses, daß die letzteren an denen der ersteren nicht nur ihr Gegenbild, sondern ihre bewirkende Causalität haben, sie vermitteln sich durch Christi gottmenschliche Immanenz in uns. Und wie diese seine Immanenz, so ist auch die dadurch ermöglichte, gegenseitige Idiomencommunication in uns eine reale, wesenhafte, gottmenschliche. In einer schönen Nebeneinanderstellung beider Reihen führt es Nikolai aus (§. 85 — 126, und 147 — 183 *):

Wie und weil Gott in Christo sich alle Zustände und Leiden der menschlichen Natur angeeignet hat, so eignet er sich fortwährend, indem er in ihnen wohnt, der Seinigen Buße und Glaube, Werk und Gebet, Noth und Elend an, nicht anders, als wäre es das seine, was des Christen höchste Ehre und höchster Trost ist. — Wie und weil Gott in Christo die Fülle seiner göttlichen Eigenschaften der Menschheit real mittheilt, so theilt er den Gläubigen seine Gerechtigkeit, sein Leben, seine Gotteskraft, sein Fleisch und sein Blut mit **), also daß nun sie nicht nur des Besitzes dieser Gaben sich wirklich trösten, sondern auch im Glauben große und gewaltige Gotteswerke — Ueberwindung des Todes, der Welt, des Argen — vollbringen können, „nicht als ob der Glaube an sich so Großes vermöchte, sondern weil er sein Object ergreift, den Mann Jesum Christum, den allmächtigen Schlangen-

---

*) Die Beweisführung geschieht theils durch reichliche Anführungen aus der Schrift, theils durch den Nachweis des Consensus der VV., der Bekenntnisse und insbesondere aus Luther zu Joh. 14 und zu den Galatern.

**) Vgl. c. IV. 208: „Er reicht uns seinen Leib und sein Blut auf zweierlei Weise, im Abendmahl äußerlich unter Brod und Wein, im Wort des Evangeliums geistlich durch den Glauben zu empfangen".

treter, der solches Alles wirkt in dem Glauben und durch den Glauben". — Wie und weil endlich beide Naturen zusammenwirken zur Ausführung des hohenpriesterlichen und königlichen Amtes, so besteht auch kraft des bezeichneten Zusammenhangs auf Seiten der Gläubigen eine geistliche Zusammenwirkung, vermöge deren seine königlichen und priesterlichen Würden und Werke auch auf sie herüberkommen und sich in ihrem eigenen Leben und Sterben vollziehen. Denn damit wird der Christen ganzes Thun in Amt und Haus, in jedem, auch in dem geringsten Beruf, ein königliches Gotteswerk, ein Werk, in Gemeinschaft und unter Mitwirkung des großen Königs gethan, und jedes Gebet und Opfer, das der Christ darbringt, wird eine priesterliche Darbringung; „Er selbst, mein König und mein Bruder, betet in mir, streitet und herrschet in mir, ich mit ihm und durch ihn", wie St. Paulus lehrt, Römer 14, 8: „Da ich lebe im Glauben des Sohnes Gottes, so ist mein Leben und Sterben eitel priesterlich Werk, damit ich meinem lieben Gotte diene und mich mit Leib und Seele, sammt allem was ich thue und fürnehme, durch Christum Jesum opfere und ihm zu eigen gebe; desgleichen ist mein Leben ein königlich Leben in Christo Jesu durch den Glauben, über Sünde, Tod, Teufel und Hölle, und mein Sterben ist eine königliche Heimfahrt aus diesem Jammerthal durch den Strudel des zeitlichen Todes zum seligen Vaterland himmlischer Freude und ewiger Herrlichkeit. Dieß Alles schaffet und wirket spiritualis koenopoeia, da Christus durch sein heiliges Evangelium, mit dem Glauben gefaßt, in mir herrschet und regieret, und ich durch den Glauben in ihm über alle Gewalt des Teufels, Todes, der Hölle und der ganzen Welt geistlich regiere und mit geistlichem Opfer umgehe". (§. 177 — 184).

Von hier aus erkennt man erst recht die hohe Bedeutung der Lehre von der communicatio idiomatum, es zeigt sich, daß es sich bei ihr keineswegs, wie uns die Gegner vorwerfen, um müßige Subtilitäten handelt, sondern um den Grund unseres Heils,

um die Erlösungsthätigkeit Christi und um unsere geistliche Vereinigung in ihm mit Gott. Diese hängt so enge mit der unio hypostatica u. s. w. zusammen, daß man ihr mit der Negation der letzteren den Boden entzieht; während umgewandt die Anerkennung der ersteren mit Nothwendigkeit zu der kirchlichen Lehre von der Person Christi sammt allen ihren Consequenzen zurückführt (§. 185 — 188), ja sie dient zugleich zum Verständniß der Lehre von der Ubiquität, welche den eigentlichen Gegenstand der Abhandlung bildet (c. II. — IV.)

Auch darüber spricht sich Nikolai sehr eigenthümlich aus. Zunächst bestimmt er den Begriff der göttlichen Allgegenwart in der Welt, die er mit Einbegriff der göttlichen Weltregierung „die Fürsichtigkeit Gottes" (πρόνοια), zu nennen pflegt, und gleichfalls aus der göttlichen Liebe ableitet. „Denn die ewige Liebe, sagt er, ist zugleich Licht" (c. III. 3). Die Gegenwart Gottes in der Welt ist nun nicht als räumliche Ausdehnung, sondern als die völlige Unbeschränktheit durch den Raum zu denken; „nicht außer sich hat und sieht Gott die Kreaturen, sondern in sich begreift, sieht und regiert er alle Dinge, in dem inneren Licht seiner Fürsicht, ähnlich, wie etwa der denkende Geist des Menschen ein Bild des Universums mit allen seinen Einzelheiten in sich trägt und in sich bewegt, unräumlich in dem verborgenen Licht seiner Gedanken. So hat auch Gott die Welt nicht räumlich außer sich, sondern in sich", nur freilich mit dem Unterschied, daß dieß bei Gott nicht wie bei uns ein bloses Bildwerk, eine blose Einbildung ist, sondern ein reales Verhältniß: er hat die Welt sich wirklich gegenwärtig; er ist, so zu sagen, der Ort für sie (§. 9. 10. 11. 47. Vergl. Luther). Aber eben deshalb ist sie für ihn nur wie ein Punkt, „wie ein Nichts, wie ein Tropfen am Eimer, wie ein Stäublein vor der Sonne, wie ein Schärflein in der Wage" (II. 7 — 14).

An sich ist diese göttliche Fürsichtigkeit die eine und selbige, sie hat jedoch ihre Grade, je nach der Verschiedenheit der Objecte. Ihr Object nämlich kann als ein dreifaches bezeichnet

werden: Erstlich die **Welt**, in ihrer concreten Wirklichkeit, die sichtbare, räumliche, zeitliche Welt, zweitens der **Himmel**, oder das Himmelreich, die Welt des Geistes, die Kirche Gottes, die sich in die Welt des Glaubens und des Schauens, dasselbe, was oben die geistliche Gemeinschaft mit Christo hieß, theilt; drittens die **Hölle**, das Reich der Sünde und des Teufels im Menschen, inwendig in seinem Gemüth *). Je nach der Verschiedenheit dieser Objecte, welche aber räumlich angesehen nicht außer einander liegen, erweist und erzeigt sich nun die göttliche Gegenwart verschieden: in der **Welt**, als die Wirkung der allmächtigen Kraft, wodurch alles Ding seine Existenz in Gott hat; in dem **Himmel**, als Bezeugung seiner wesentlichen Liebe, näher als die Immanenz seiner Gnade durch Christum im heiligen Geiste, in der **Hölle**, als die Offenbarung seines Zornes. So sind es lauter unräumliche Verhältnisse, die uns hier begegnen. „Die Welt ist in Gott, der Himmel und die Hölle inwendig in den Kreaturen"; indem die einen Gottes Liebe in sich tragen, haben sie, obwohl auf Erden, doch schon den Himmel mit seiner Seligkeit in sich, die anderen, indem sein Zorngericht, die Hölle. Selbst mit dem Tode tritt keine lokale Veränderung für den Menschen ein, denn was man den Uebergang in das andere Leben nennt, ist „nicht ein räumliches Aus- oder Eingehen", sondern „für den Christen nur ein wunderliebliches, inwendiges Aufwachen der Seele in Gott, der in ihr wohnt, ein Aufgehen der Gottesherrlichkeit, die sie verborgen in sich hat" (Paradies), für den Gottlosen „das Aufschlagen der Höllenflammen, die allbereits in ihm brennen". Das Alles mag uns lehren, wie wenig es die Gegenwart Gottes mit dem Raum zu thun hat, sie hebt die Räumlichkeit der Welt mit ihren Ortsunterschieden nicht auf, vermischt und verwirrt Gott nicht mit der Welt, aber sie hat das Alles in und unter sich". Denn Gott ist kein Theil der Welt, und darum weder ausgeschlossen noch ein-

*) Nach Augustin, und zum Theil nach Luther und Brenz.

geschlossen von ihr, auch nirgends stücklings oder theilweise zugegen, sondern wo er ist, da ist er ganz, und wo er ganz ist, da hat er nicht außer ihm, sondern in ihm alle Kreaturen für seinen Augen gegenwärtig, ist also in sich selbst allenthalben" (§. 119. 120). Und dabei ist wohl zu bedenken, daß diese räumliche Welt dem Reiche des Geistes, dem Himmelreich gegenüber, selbst geringer ist, als das Vergängliche gegenüber dem Unvergänglichen, welches die neue Welt in seinem Schooße trägt (c. 4. 6). „Hast du aber Christum durch den Glauben, so hast du die Gegenwart des Reiches Gottes und des ewigen Lebens in dir, so besitzest du denjenigen, der alle Kreaturen in ihm selbsten gegenwärtig hat, und die ganze Welt, sammt Allem was darinnen ist, wie auch das himmlische Paradies mit allen triumphirenden Heiligen, und das höllische Gefängniß mit allen Verdammten unter seiner Gewalt und Fürsichtigkeit gegenwärtig fasset und begreift — ja du kannst in Gott (wenigstens) geistlich auch dasjenige gegenwärtig haben, was räumlicher und leiblicher Weise von dir fern abgelegen ist" (c. 112. 122 ff.).

So bahnt sich Nikolai den Weg zu seinem eigentlichen Gegenstand, der Gegenwart Christi nach seiner Menschheit (c. IV.)

Da zeigt er zuvörderst in der herkömmlichen Weise, wie die persönliche Vereinigung jenes unzertrennliche Verhältniß begründe, kraft dessen der Logos und das angenommene Fleisch sich gegenseitig decken, mithin der Logos ganz in dem angenommenen Fleische wohnt. Daß diese Immanenz in der Menschheit die Allgegenwart des Logos in der Welt nicht aufhebt, oder beschränkt, das ergibt sich sofort aus dem vorhin aufgestellten Begriff der Omnipräsenz. Sie ist ja keine lokale, substanzielle, sondern Gott hat die Welt raumloser Weise in sich. „Gleich wie nun auch des Menschen Seele, wenn sie in dem Bildwerk ihrer Gedanken unräumlicher Weise allenthalben ist, fähret zu Wasser und zu Lande, so weichet dennoch und scheidet sie vom Leibe nicht hinweg, und ist nirgend

außerhalb dem Fleisch, sondern bleibet darin, als in ihrer Behausung, und hat das große Bild Himmels und der Erden ganz bei sich, und inwendig in ihren Gedanken: also da Gottes Sohn in ihm alles mit seiner Gegenwart erfüllet, misset die Wasser (wie Jesaias 40 sagt) mit der Faust, begreift die Erden mit einem Dreiling, wäget die Berge mit einem Gewicht und die Hügel mit einer Wage, da darf (bedarf) er wegen solcher allenthalben Gegenwart nicht außerhalb dem persönlich angenommenen Fleisch sein und sich außer oder über die menschliche Natur durch die ganze Welt räumlich ausdehnen und ausspannen, sondern bleibet mit der ganzen Fülle seiner Gottheit in dem angenommenen Fleisch, und innerhalb diesem Fleisch hat er in ihm selbsten, und in seinem innerlich verborgenen Licht, dahin Niemand kommen kann, nach göttlicher Art und unräumlicher Weise den Himmel zum Stuhl und den Erdboden zum Fußschemel". (§. 6). — Aber wie verhält sich's dabei mit der angenommenen Menschheit? Daß diese an der bezeichneten Allenthalbengegenwart des Sohnes Gottes Theil habe, ist Postulat des Dogma, nicht minder, daß sie in räumlich-leiblicher Begrenzung existirt. — Wie löst, wie erklärt sich dieses schwierige Problem? Nikolai versucht auch das auf eine eigenthümliche Weise. Er läßt, daß ich so sage, den Leib ganz aus dem Spiel und hält sich an die Seele. Zunächst erinnert er daran, daß, wie in dem Christen ein zwiefaches Leben stattfindet, ein natürliches und ein höheres, so noch in weit höherem Maaße in Christo: seine Menschheit ist mit unaussprechlicher Weisheit und Kraft vor allen Andern begabt. Vermöge dieses Vorzugs vermag nun schon sein menschlicher Geist (Logos humanae naturae finitus) sich das Bild des Universums weit klarer und vollständiger einzubilden, als irgend sonst wer, — aber er sieht auch kraft der persönlichen Vereinigung in die Fülle der Gottheit, in das verborgene Licht der göttlichen „Fürsichtigkeit", die das All in sich begreift, hinein, und „schaut in diesem Lichte nicht blose Schatten und Bilder (wie wir Andere), sondern die Realität der Dinge, hat in diesem Lichte

Himmel und Erde mit Allem was darinnen ist, sich gegenwärtig, sieht aller Menschen Gedanken und Herzen bis auf den untersten Grund, sieht Vergangenheit und Zukunft als gegenwärtig vor ihm, und ist in sofern auch Allem gegenwärtig in sich selbst". Schon im Stande seines irdischen Lebens, im Mutterschoße, als Kind in der Wiege eignete ihm diese Gegenwart, welche Nikolai die allschauende Gegenwart Christi nach dem Feische nennt (c. II. 28—38. V. 8—18). Sie ist offenbar von der Theilnahme an dem absoluten Wissen Gottes nicht verschieden, wie denn zum Beweis dafür Joh. 5, 19. 20 Matth. 11, 27 angeführt wird. Ihren letzten Grund aber hat auch sie in jener Liebe, die das Wesen Gottes ist. Die Einheit Christi mit dem Vater ist wesentlich Einheit der Liebe, „die Erkenntniß Gottes aber nicht das geringste Stück der vollkommenen Liebe" (a. a. O.).

Obwohl ganz anderer Art, als sie, dienet doch die aus der geistlichen Vereinigung des Menschen mit Gott erwachsende Anschauung, namentlich die der Propheten, zur Bestätigung dieser allschauenden Gegenwart Christi. Denn wenn schon die geistliche Vereinigung so Großes vermag, wie viel mehr die persönliche? — „Kann ein Christgläubiger Mensch, aus Grund, Effekt und Wirkung seiner geistlichen Vereinigung mit Gott, das Reich Gottes in sich haben, im Himmelreich durch den Glauben wandeln, und das edle Reich in Gott seinem allerhöchsten Schatz und allerwerthesten Einwohner besitzen, welches viel hundert tausend Mal mächtiger, prächtiger, reicher, schöner und herrlicher ist, denn irgend ein Königreich auf Erden, und die ganze Welt sein kann: vermag solches unio pneumatica, und schaffet solches unsere geistliche Verknüpfung mit dem Allmächtigen, da wir mit ihm Ein Geist sind, sollte es dann nicht viel tausendmal leichter sein unserm Heiland Jesu Christo, das er aus persönlicher Vereinigung beider Naturen (welche unmeßlich höher ist als die geistliche) nach dem Fleisch, in der Fülle Gottes und in dem Licht solcher Fülle Himmels und der Erden, sammt Allem was darinnen begriffen ist, übernatürlicher

Weise gegenwärtig haben könnte? Können wir aus geistlicher Vereinigung unsern Wandel im Himmel haben, da wir noch räumlich und leiblich auf Erden pilgrimiren, sollte sein Fleisch dann nicht aus persönlicher Vereinigung viel leichter (ob es wohl leiblich und sichtbar nirgend als in dem Himmel ist) dennoch auch in dem unendlichen Licht, Thron und Stuhl der göttlichen Majestät und Herrlichkeit, auf dieser Welt unräumlicher und unbegreiflicher Weise allenthalben gegenwärtig und zugegen sein können"? — (§. 41. 39). Die Bedenken von der Zerstörung der leiblichen Schranken fallen damit von selbst *), nicht minder das von den Fernen und Höhen des Himmels hergenommene, denn das sind ja nicht räumliche Dimensionen, sondern geistige Verhältnisse.

Die allschauende Gegenwart hat keine Grade, sie ist das sich selbst gleiche Verhältniß Christi zu der Welt (actus primus), aber sie bethätigt sich auch an der Welt (actus secundus), und auch dies ist eine einheitliche Thätigkeit beider Naturen. Denn weil die Menschheit mit dem Sohne Gottes persönlich geeint ist, „so hat sie nicht nur alle Kreaturen sich gegenwärtig, sondern ist auch ein persönlich Organum des eingeborenen Sohnes, da der Sohn des allmächtigen Vaters seine göttlichen Werke und Thaten im Himmel

*) Auf diese Weise scheinen sich die Schwierigkeiten leicht zu lösen. Aber schwerlich dürfte diese Fassung der Ubiquität, die übrigens nur in der Ausführung neu ist, dem Sinn der Kirchenlehre vollständig genügen. Sie führt blos zu einer idealen Omnipräsenz; am wenigsten zu einer realen Allgegenwart des Leibes, es müßte denn sein, daß man die Realität des Raumes selbst negirte — und dahin scheint sich allerdings Nikolai hin und wieder zu neigen. —

Jedenfalls sind ihm die Ausdrücke „Himmel und Hölle" nur Bezeichnungen für Zustände und Verhältnisse, nicht für Oertlichkeiten, wogegen er sich wiederholt aufs stärkste erklärt. c. III. 56 ff.

und auf Erden nicht blos für sich allein, sondern in, durch und mit dem angenommenen Fleisch verrichtet". Dies ist die herrschende Gegenwart Christi nach dem Fleische c. IV. *).

Diese herrschende Gegenwart hat aber verschiedene Grade, verschiedene Weisen der Selbstbezeugung: die geistliche Gegenwart Christi nach dem Fleisch, bei seiner Kirche auf Erden, die sakramentliche Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahl, und die allfüllende Gegenwart. — In diesem Dreifachen ist es immer derselbe Eine ganze Christus, der überall, wo er sich selbst bethätigt, ganz und ungetheilt nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach der angenommenen Menschheit gegenwärtig ist; der Unterschied betrifft allein die Wirkungen (c. IV. 51. 60).

Die erste, die geistliche Gegenwart Christi in der Kirche, die sich durch Wort und Geist vermittelt, ist die wichtigste, denn von ihr gehen alle die Heilswirkungen aus, welche die Gemeinschaft des Menschen mit Gott begründen: die Berufung, in der er selbst persönlich durch das Wort seine Gemeinde sammelt (69—72); die geistliche Einkehr in den Seelen, wodurch er sich eine gottmenschliche Gegenwart in ihnen gibt und sein Fleisch, d. h. die lebendigmachenden Kräfte seiner von der Gottheit erfüllten Menschheit ihnen durchs Evangelium mittheilt (73—81); die Rechtfertigung, da sein Blut die bußfertigen Gläubigen von den Sünden reinigt und sie so vor Gottes Augen gerecht macht; das geistliche Verlöbniß, womit jene reale, wesenhafte Einigung mit Christus eintritt, die wir oben (S. 465) als die geistliche bezeichneten, und die an der Gemeinschaft der Ehe ihr Abbild hat, „denn da verknüpft sich Christus unser Haupt und Bräutigam so enge mit uns, daß wir Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Gebein werden, kleidet uns mit den Kleidern des Heils, gibt uns die Süßigkeit seiner Liebe zu genießen

---

*) Der Beweis, wie bei den Tübingern.

(nach Cantic. 1: er küsse mich mit dem Kusse seiner Liebe), macht uns der göttlichen Natur theilhaftig, — so wird die Kirche seine Braut; dann folgt die eigentliche persönliche Einwohnung, die volle gegenseitige Liebesgemeinschaft, in dem Sohne mit dem Vater und dem heiligen Geiste, — die unio mystica — mit ihr die immer vollere Anzündung des neuen Lebens, Ertödtung des alten, Wachsthum und Wandel im neuen Gehorsam, und damit die Theilnahme an unserer Noth, die Durchhilfe, die Annehmung und Erhörung des Gebets, die endliche Erlösung von allem Uebel. (98—112). Dies die Wirkungen der geistlichen Gegenwart Christi in der Kirche *). An jedem dieser Momente weist Nikolai aufs neue nach, wie ihre ganze Bedeutung auf der gottmenschlichen Person, auf der gottmenschlichen Gegenwart des Herr beruht, — am schönsten hinsichtlich des Gebetes: (§. 104. S. 240). „Darum unser Gebet nicht alleine auf seine Gottheit, sondern auch auf seine menschliche Natur, und also auf den ganzen Christum, nach seinen beiden Naturen, soll und muß gerichtet sein, soll es anders ein recht christlich herzlich, unzweifelhaftig, gewiß, Gott gefällig, angenehm und kräftig Gebet sein. Denn wer im Lehren, im Glauben, im Bekenntniß und in der Anrufung eine Natur Christi hintansetzt, der verlieret den ganzen Christum, sintemal er darum unsere menschliche Natur an sich genommen, daß wir ihn ganz erkennen, haben, behalten, ehren und anrufen sollen, Gott und den Menschen unzertrennlich, in und mit beiden seinen Naturen, wie er denn darum und also nach seinen beiden Naturen unser Erlöser, Gerechtmacher, Mittler und Seligmacher ist. . . . Nach welcher Natur der Herr Christus, unser Haupt und Seligmacher oder Heiland, König und Hohepriester ist, item, wie wir getauft werden auf den Herrn Christum, nach derselben Natur ehren wir ihn und beten

*) Alles mit reichen Citaten, insbesondere aus Luther — die einzelnen Stufen, wenigstens die letzteren v. S. 87—98, lassen sich jedoch kaum mehr unterscheiden; sie fließen ganz ineinander.

ihn an. Nun ist aber der Herr Christus nicht allein nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner angenommenen menschlichen Natur, und also nach seinen beiden unzertrennlichen Naturen unser Haupt, unser Erlöser, Mittler, Fürsprecher, Heiland, König, Hoherpriester, Erzbischof und Versöhner rc., und wir werden getauft nicht allein auf die Gottheit Christi, sondern Alle, die wir in Christum Jesum getauft sind, die sind in seinen Tod getauft, Röm. 6, welchen Tod er gelitten hat nach seinem Fleisch (1. Petr. 3): Darum folgt unwidersprechlich wahr, daß wir Christum entweder ehren und anbeten sollen nach seinen beiden Naturen ganz und unzertrennlich, oder aber sollen gar keinen Christum haben, und also aller Gnaden, alles Trostes und aller Seligkeit beraubet sein. — Hieraus ist nun zu sehen, und leider mit herzlichem Seufzen zu beklagen, was diejenigen uns für einen herrlichen, großen, lebendigen Trost nehmen und rauben wollen, welche vorgeben und lästern, man müsse Christum nur nach seiner menschlichen Natur anbeten und anrufen, welches je wider Gott und sein klares Wort, und wider die Art des wahren christlichen Glaubens, den der heilige Geist selbst wirkt und erhält, stracks läuft".

Den andern gradus, die sakramentliche Gegenwart Christi im Abendmahl (115—196), können wir übergehen; der dritte, die allerfüllende Gegenwart Christi nach dem Fleisch, ist die Erhaltung und Regierung aller Kreaturen, die aktuelle Verwaltung dieser gegenwärtigen Welt, gleichfalls beiden Naturen gemein — der Hauptstreitpunkt mit den Reformirten (204). Mit Absicht wird von ihr erst jetzt gehandelt; denn sie ist, obwohl nach menschlicher Ansicht das Größere, dennoch der innern Bedeutung nach das Geringere, „weil unserm lieben Gott und Heiland Jesu Christo viel tausendmal mehr gelegen ist an seiner gnadenreichen Gegenwart und wunderbarlichen Verknüpfung mit uns Menschenkindern, als an der Erfüllung Himmels und der Erde. Diese Unio, sag ich, ist unserm Gott ein viel höher Werk, denn die allgemeine Gegenwart bei seinen Kreaturen; jenes ist ihm das

primarium, dieses das secundarium und geringst" (206). Denn der Mensch ist das Centrum, gleichsam das Herz der Welt, um dessen Willen alles Andere geschaffen, der Mikrokosmus, — in dessen Geschick die Welt verflochten ist: die Kreatur, mit welcher Gott sich am innigsten in Liebe verbindet, und von welcher aus seine Liebe auch auf die Welt ausgeht. Gleichwie nun, wenn das Leben aus dem Menschenherzen weicht, der ganze Leib stirbt, so traf, indem der Mensch von Gott abfiel, der Fluch, die Eitelkeit, der Tod die ganze Welt. Deshalb hebt nun auch die Wiederherstellung des Ganzen am Menschen an. Das Wort wird in großer Liebe Fleisch und macht durch seine liebereiche Einwohnung den Menschen wieder zum Tempel Gottes, damit vom Centrum aus dann auch der ganze Organismus der Welt restituirt, mit Christi Gegenwart erfüllet werde. (206 — 209). „Schau an einen Todtenkörper oder menschlichen Leichnam, von welchem das Leben ist ausgewichen, darum er sich weder regen noch wegen kann. Nun setze, daß der ausgewichene Geist wieder komme, und seine Behausung wieder einnehme: da muß er haben dependentiam oder eine Zuneigung zum todten Leichnam, und ein recht humidum radicale *) in dem Körper, dadurch er mit dem Körper sich wiederum vereiniget. Und ist allhie das erst und fürnehmst, daß er das Herz vor allen Dingen, als focum vitae, den Heerd des Lebens wieder einnehme, und zünde es mit dem Leben wiederum an, darnach consequenter erfüllet er auch alle andere Glieder und den ganzen Leib, und ist zwar allenthalben im ganzen Leibe, aber doch nirgend so stark und wohnhaftig als im Herzen. Wenn aber das Herz stark ist, und von allen tödtlichen Schmerzen und Anfechtungen errettet, dann denket er folgends auch auf den ganzen Körper und alle andere Glieder außer dem Herzen, wie sie gleicher Gestalt auch mögen von Krankheit und Sterbensnoth befreiet werden. Also war der Geist Gottes von dem Menschen nach dem

*) Einen vorhandnen substanziellen Anknüpfungspunkt.

Fall abgewichen. Das menschliche Geschlecht als das Herz der Welt war geistlich todt, und seine Wohnung, dies große Gebäu Himmels und der Erden, ist auch daher dem Fluch und der Eitelkeit unterworfen, und war für Gottes Augen wie ein Todtenhaus, sintemal nur Fleisch und Blut, das ist, geistlich todte Menschen sich darin verhielten. Es eiferte aber Gott um seine verlassene Wohnung, und gedachte es wieder einzunehmen, verhüllet und bekleidet sich mit unserer Natur, in welcher und dadurch er dem Tod ein Gift und der Höllen ein Pestilenz war, trug unsere Sünde, und stieß aus den Fürsten dieser Welt, und hat nun in dem persönlich angenommenem Fleisch ein herzliche dependentiam, Lust und freundliche Neigung zu dem menschlichen Geschlecht, als zu dem Herzen und Einwohner dieser Welt, wie auch zu dem Gebäu Himmels und der Erden selbst, als zu des menschlichen Geschlechts allgemeiner Behausung und königlichem Pallast, daß er Alles wieder einnehme, und in oder mit dem persönlich angenommenen Fleisch aus unaussprechlicher großer Menschenliebe Alles erfülle und reinige. Greift es demnach solcher Gestalt an mit solcher Ordnung, daß er principaliter und vor allen Dingen das Herz der Welt, den Menschen, heile, und bringt in ihm das geistliche Leben wieder; läßet derwegen auf dem Erdenkreis, als in centro mundi, hin und wieder unter alle Adamskinder sein Wort verkündigen, taufen, absolviren und das heilige Abendmahl austheilen, sammlet ihm hiedurch seine Kirche, und erweckt in ihr den Glauben. Das Evangelium und der Glaube aller rechtschaffener Christen sind wie das humidum radicale, dadurch er, Deus incarnatus, Gott und Mensch zu uns als zu seinem geistlichen Herzen einkehret und in uns lebet. Darnach (welches secundarium, oder sein ander Werk ist) erfüllet er in und mit dem angenommenen Fleisch auch Himmel und Erde, das allgemeine Haus, so uns zu Dienst und um unsertwillen anfänglich erschaffen ist, erhält es seiner pilgrimirenden und auf dem Erdenkreis streitenden Kirchen zum Besten, und wird es am jüngsten Tage von allem Fluch und

von aller Eitelkeit, durchs Feuer reinigen, säubern und fegen, daß es eine neue Welt sei, und Niemand als nur seine triumphirende Kirche mit ihm darinnen wohne, und sei also Er alsdann Alles in Allem". (§. 211).

Vergleichen wir diese Ausführung mit dem Obigen, so bestätigt sichs noch vollständiger, daß nicht nur die ganze Reihe der geschichtlichen Heilsthaten Christi von seiner Menschwerdung an bis zu seiner Wiederkunft, sondern eben so die subjective Gemeinschaft der Erlösten in ihm mit Gott, nach allen ihren Momenten, ja die schließliche Wiederherstellung des Universums, — daß das Alles bedingt und vermittelt ist durch die gottmenschliche Einheit, Gegenwart und Wirksamkeit des Herrn. Die geistliche Vereinigung aber, wie sie die nächste und centralste Wirkung dieses Christus ist, ist auch der Spiegel der seine gottmenschliche Einheit in Ihm am deutlichsten erkennen läßt. Diese Erkenntniß will uns Nikolai aufschließen, er bezeichnet sie als den letzten Zweck seiner Schrift *).

---

*) Das Schlußwort lautet so (310): Fürs Erste bedenke, ob nicht die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christo eine Ursache sei unser geistlichen Vereinigung mit Gott? Auch ob wir nicht durch die geistliche Vereinigung werden der göttlichen Natur (wie St. Petrus redet) und göttlicher Werke in der Wahrheit theilhaftig? ... Schaffet nun dies unsere geistliche Vereinigung mit Gott, und ist hier realis communicatio, oder eine wahrhaftige Mittheilung göttlicher Natur und göttlicher Werke, was verirt man denn unsern Herrn Christum viel nach seiner Menschheit, und will nicht erkennen oder zulassen, daß derselben Menschheit durch die persönliche Vereinigung beider Naturen das göttliche Wesen und die göttliche Eigenschaften wahrhaftig seien mitgetheilt worden: ist denn die geistliche Vereinigung mit ihrer Kraft und Wirkung mehr, denn die persönliche Vereinigung in Christo?

Darnach bedenke, ob nicht aus unserer geistlichen Vereinigung mit Gott herrühre und folge, daß ein christgläubiger Mensch (unangesehen, daß er leiblich, räumlich und sichtbarlich nirgend denn

Eine eigentliche Fortbildung gibt allerdings auch sie nicht — hinsichtlich der Erniedrigung schließt sie sich ganz an Brenz und an die Tübinger an — aber es kehrt in ihr die lutherische Christologie in die Tiefinnerlichkeit ihres Anfangs zurück und sammelt am Schluß ihrer Bewegung noch einmal alle die praktischen Momente, aus denen sie geboren ist, und alle die Blüthen, die sie hervorgetrieben hat, auf die lebendigste Weise in sich zusammen. Darin liegt die Bedeutung dieser Schrift. Ich kenne aus der späteren Zeit keine andere, die etwas Aehnliches leistete; doch klingt ihre Methode vielfach bei den großen asketischen Schriftstellern unserer Kirche, bei Joh. Arndt u. A., durch *).

---

in der Welt auf Erden wandelt) gleichwohl auch seinen Wandel geistlich im Himmel habe, und zwar in demselben Himmel, von dannen wir erwarten unsers Erlösers und Seligmachers Jesu Christi? . . .

Ja es rühmen sich die Calvinisten selbst (wie daroben erwiesen) ihres geistlichen Wandels im Himmel, wenn sie das heilige Abendmahl halten, und hienieden auf Erden leiblich zu Tische sitzen. Wirkt und bringt nun dies zuwegen unsere geistliche Vereinigung mit Gott, daß sie können zugleich auf eine Zeit leiblich in der Welt, und geistlich daroben im Himmel sein, was fechten sie dann die streitige Ubiquität viel an, und wollen nicht gestehen, daß Christus nach seiner Menschheit aus persönlicher Vereinigung beider Naturen unräumlicher Weise bei uns auf Erden gegenwärtig sei, und sichtbar und leiblich sein möge, und gleichwohl auch im Himmel sichtbar und leiblich bis hin zum jüngsten Tag bleibe? Hie frage ich abermal, wie daroben. Ist dann unio spiritualis mit ihrer Kraft und Wirkung mehr als unio personalis in Christo Jesu?

*) Aber auch bei Quenstedt, in dem Abschnitt von der unio mystica (III. 889) mit Berufung auf Eph. 4, 32. Joh. 15, 4—7; bei Hülsemann, Breviar. c. 14; bei Joh. Meißner, de unione fidelium cum Deo et Christo mystica: „Gleichwie die göttliche und die menschliche Natur in Christo als dem Haupte persönlich geeinigt sind: so

Um so kürzer dürfen wir uns bei der andern Form der Christologie fassen, die ich die kirchlich-scholastische nennen will. Sie ist von den namhaftesten Theologen, von Joh. Gerhard bis Hollaz vertreten *). Ueber den Inhalt habe ich kaum etwas weiteres zu sagen. Es ist derselbe, wie wir ihn oben **) bereits bezeichneten: die Mitte zwischen der Tübinger und Gießener Schule, im näheren Anschluß an die letztere, insbesondere an ihre Unterscheidung von Besitz und Gebrauch der mitgetheilten Idiome im Stande der Erniedrigung und Erhöhung. Die praesentia intima wird als Fundamentalsatz von allen bekannt ***), die

---

sind sie es in den Christen als den Gliedern in geistlicher Weise. Gleichwie das angenommene Fleisch im λόγος besteht durch die Theilnahme an dessen ὑπόστασις, so besteht auch unser Fleisch in Christo durch den Antheil an der Gnade und an der göttlichen Natur, θεία φύσις. Gleichwie dort die zwei Naturen in Eine Person zusammengegangen sind, so entsteht hier aus ebendenselben Ein mystisches Compositum, 1. Kor. 6, 47. Eph. 5, 30, Ein mystisches Fleisch. Gleichwie sich aus der persönlichen Vereinigung eine Gemeinschaft der Naturen ergibt, so daß die göttliche der menschlichen theilhaftig wird, und umgekehrt: so erfolgt aus der geistlichen Einigung eine Art von Gemeinschaft zwischen unserer und der göttlichen Natur, indem Christus unsre ganze Natur mit sich verbindet, 1. Kor. 6, 17, und wiederum uns der göttlichen Natur theihaftig macht, 2. Petr. 1, 4, so daß dann das Endliche das Unendliche erfasset, nicht vermöge eines lokalen Begreifens, sondern vermöge einer ganz innigen Gemeinschaft" — eine Stelle, die Oetinger in der idea vitae anführt.

*) Joh. Gerhard, Exeg. Loc. IV. c. 7 ff. Abr. Calov, Syst. loc. T. VII. 85 ff. und desselben sehr präcise Synopsis controv. p. 234. Quenstedt, Syst. theol. T. III. c. 3. Baier, Comp. th. 454 ff. Hollaz, Examen (ed, Teller) 713.

**) Vgl. S. 448.

***) Ein Unterschied zwischen den genannten Theologen und Chemnitz, wie ihn Bauer a. a. O. 437 statuirt, findet in der That hier nicht

praesentia extima von den Meisten als operosa, als praesentissimum dominium bestimmt, ihre Mittheilung an die Menschheit (quoad potentiam) von der Menschwerdung, ihr wirklicher Eintritt aber von der Erhöhung abgeleitet. So Gerhard a. a. O. 507, so Quenstedt 265: Communicata est humanae naturae Christi in primo personalis unionis puncto majestas omnipraesentiae τοῦ λόγου, vi cujus juxta cum divina natura jam in statu exaltationis omnipraesens est verâ, substantiali et efficaci praesentiâ; adeoque datum esse Christo secundum humanam naturam praesentissimum ac potensissimum dominium, quod omnipraesentiam vocamus — constans semper fuit nostrarum theologorum sententia. Eben so Baier, Musäus u. A. *). Ueber die Schwierigkeiten dieser Fassung geht man jetzt stillschweigend hinweg, oder man umgeht sie durch die vage Unterscheidung zwischen Besitz und zwischen usus plenarius et universalis, welche die Grenzlinie, die man durch die Distinction von χρῆσις und κτῆσις gezogen hat, selbst wieder flüssig macht; vergl. Gerhard und Quenstedt a. a. O. Nur Calov und Hollaz neigen sich in so weit den Tübingern zu, daß sie die **wirkliche** Allgegenwart der menschlichen Natur Christi (ἀδιαστασία) schon mit der Menschwerdung eintreten lassen, das dominium jedoch erst mit der Erhöhung: Filius Dei humanae naturae per unionem personalem majestatem omnipraesentiae vere et realiter communicavit, ut illa a primo conceptionis momento una cum divina natura **omnibus creaturis praesentis-**

---

statt; denn **diese** sogenannte Allgegenwart der menschlichen Natur Christi (die praesentia intima) hat auch Chemnitz ganz so wie sie gelehrt (vgl. oben S. 361), wie denn darüber unter den lutherischen Theologen von vorn herein die vollkommenste Uebereinstimmung herrschte. Ueber die praesentia ad creaturas aber, um die es sich jetzt vorzüglich handelte, lehren sie im Wesentlichen wie Chemnitz und die Gießener. —

*) Vgl. die Abhandlung von Cotta vor dem dritten Band der Gerhard'schen Loci. p. 45. 56.

sime adfuerit, jam vero in statu gloriae eadem ubique praesentissime operetur, vgl. Calov 365—67. 624, Hollaz 712. 768 — jedenfalls die consequentere Ansicht *). Doch macht sich auch hier das Dringen auf eine reale Entäußerung geltend. Aber die tiefere Fassung der Tübinger, in dem sogenannten genus tapeinoticon, von wo aus eine wesentliche Förderung der Christologie zu erwarten war, wird auch von ihnen nicht weiter verfolgt. Im Uebrigen bietet der verarbeitete Inhalt nichts Neues mehr dar.

Daher handelt es sich nur noch um die Charakterisirung der Methode unserer Dogmatiker. Ihre Methode aber ist die, daß sie die Resultate der ganzen bisherigen Bewegung mit möglichster Vollständigkeit und Präcision, in kurzen Thesen, aber in ausführlicher Entwickelung, häufig in der Form des Syllogismus, in zahllosen Definitionen, Distinctionen und Divisionen mit reichen exegetischen, apologetischen und polemischen Excursen darstellen. Ich gebe zur Veranschaulichung ein Schema ihrer Behandlungsweise: Die Christologie fällt unter die Lehre de mediis salutis. Die Sendung des Sohnes in die Welt hat ihren Grund in der göttlichen Erbarmung, welche, weil sie mit der Gerechtigkeit eins ist, die Rettung der verlornen Menschheit auf dem Wege der Versöhnung und Genugthuung will. Die Betrachtung der misericordia divina und der missio filii Dei bildet die Einleitung (Calov), dann die Lehre de persona Christi. Voran, als Grundvoraussetzung die volle Wahrheit der göttlichen wie der menschlichen Natur und die Einheit der Person. Bei der göttlichen handelt es sich um das Verhältniß des Logos zur Trinität und um das Verhältniß von Hypostase und Natur in ihm selbst, bei der menschlichen sowohl um ihre Homousie mit der unsrigen, als um ihren Unterschied von derselben: Sündlosigkeit, Anhypostasie und singularis animae et corporis excellentia. — Hierauf wird der Begriff unitio hypostatica festgestellt Ihre causa efficiens

---

*) Vgl. S. 430.

ist tota s. Trinitas, sc. inchoative s. ratione productionis humanae naturae; terminative vero solus λόγος. Ihre forma besteht in totius naturae divinae cum integra natura humana in una τοῦ λόγου ὑποστάσει coalitione inconfusa et impermixta, ita ut λόγος humanam naturam in suae personae unitatem recipiat, eamque ἀνυπόστατον propria hypostasi communicata in subsistendo terminet, humana vero natura terminetur et personetur. Ihre Momente sind: immeatio, permeatio, penetratio. Ihr unmittelbares Resultat die unio hypostatica, d. h. der status unionis, der mithin ein Zwiefaches in sich begreift: a) unius ejusdemque hypostaseos communia, b) personalis intimaque ac perpetua naturarum ad se invicem praesentia. Die weiteren, in der unio pers. mitenthaltenen effectus sind: 1) communio naturarum, 2) propositiones personales, 3) communicatio idiomatum. 1) Die communio naturarum ergibt sich daraus, daß die der menschlichen Natur sich mittheilende göttliche Hypostase von der göttlichen Natur nicht wesentlich verschieden ist, und will als mutua, als inseparabilis und inconfusa charakterisirt sein; 2) die propositiones personales drücken das aus der unio personalis resultirende Verhältniß in grammatischer Weise aus, und sind als reales, aber auch als inusitatae et singulares zu denken; 3) die communicatio idiomatum endlich ist weder mere verbalis, noch auch physica oder essentialis, weder commixtiva noch exaequativa, sondern vera und realis, entsprechend der persönlichen Union (κατὰ συνδύασιν). Sie ist aber communio naturae ad personam, vel naturae ad naturam *). Daraus ergeben sich logisch die drei genera derselben — nach Chemnitz und der Concordienformel; doch hat auch die schwäbische Viertheilung **) ihr Recht, denn die Frage nach der

---

*) Vgl. dagegen S. 417 die Tübinger.

**) Der auch Brochmand folgt. Offenbar hat diese schwäbische Behandlungsweise vor der logischen den Vorzug, daß sie realer ist.

Zahl non pertinet ad fidem ejusque constitutionem, sed ad methodum dicendi. Bei jedem dieser 3 genera ist dann näher das fundamentum, die praedicatio, das subjectum und der Unterschied von den beiden andern ins Auge zu fassen; a) bei dem ersten, dem sogenannten genus idiomaticum, das sich selbst wieder in drei species α) ἀντίδοσις, β) κοινωνία, γ) ἰδιοποίησις theilt, ist die verschiedene Beziehung der darunter fallenden Aussagen zu betrachten, b) bei dem zweiten, dem genus majestaticum, ist zwischen dem actus primus et secundus zu unterscheiden, c) bei dem letztern noch insbesondere auf die reciprocatio, — oder auf das principium agendi, die ἐνέργεια, den terminus derselben, den modus agendi, die finis u. s. w. zu achten (Quenstedt). Daran schließen sich dann die polemischen Abschnitte, die lange Reihe der Quästionen, jede mit ihrer thesis, ekthesis, antithesis, βεβαίωσις, ἐκδίκησις, objectionum διάλυσις u. s. w. So wird der Inhalt in lauter Einzelheiten zersplittert und aus dem Christusbilde, das den Verfassern vorschwebt, eine Zeichnung, die eher einem mathematischen Aufriß, als einem lebensvollen Gemälde gleicht. Man kann sich durch eine solche Darstellung nicht durcharbeiten ohne ein Gefühl der Mühsal und des Unbehagens. Man vermißt den warmen Hauch des Lebens, das die scholastische Form nicht zum Wort kommen läßt. In der That hat man auch diese Form neuerdings so vielfach und hart getadelt, daß es überflüssig wäre, auch nur ein Wort mehr darüber zu sagen; dennoch wäre es ungerecht, sie der Christologie sonderlich zu imputiren, während sie doch die allgemeine Form ist, in der sich die Wissenschaft jener Zeit bewegte *). Man hatte keine andere, und so konnte sich ihr auch die Theologie nicht entziehen. Klagt doch selbst Calov über den Ueberfluß scholastischer Subtilitäten und befleißigt sich seinerseits einer weit einfacheren Methode als viele seiner Vorgänger und Nachfolger. Sodann darf man

*) Vergl. die interessanten Nachweise bei Gaß: Geschichte der protest. Theologie, I. Bd. S. 199 ff.

nicht übersehen, daß diese abstrakte Form der Ausdruck für ein sehr scharfes, begriffliches Denken ist, und daß sie in ihrer geharnischten Gestalt die Errungenschaft eines harten Kampfes, in ihrer dürren Hülle einen überaus reichen, zum Theil wahrhaft spekulativen Gehalt birgt. Man muß sie nur nicht blos von Außen, sondern von Innen aus, auf Tendenz, Sinn und Verstand hin ansehen, so kann man wohl durch die Menge der einzelnen Distinctionen hindurch die Bewegung des Einen Grundgedankens verfolgen und das Gesammtbild Christi, wie es diesen großen Systematikern vorschwebte, erkennen. Und wie viel haben wir Alle von ihnen gelernt, werden auch noch gar Manches von ihnen lernen müssen. Es hat einer, der in diesen Gebieten ganz wohl bewandert war, gesagt, „bei aller Hochachtung vor dem, was in der Sprache und Anschauungsweise unserer Zeit zur Geltendmachung der ewigen Wahrheiten des Christenthums geschieht, und im klaren Bewußtsein des Einseitigen und Beschränkten, das der alten Lehre in ihrer kirchlichen Form vielfach anklebt, bekenne er, daß ihm doch, was von Umbildungsversuchen der Kirchenlehre durch die neuere Theologie bekannt geworden ist, nur den Respect vor der Großartigkeit und Tiefe jener Systeme vermehrt habe, in welchen unsere Väter Jahrhunderte lang ihre höchsten Anschauungen niedergelegten und worinnen ganze tüchtige Menschen ihre religiöse Gedankenarbeit vollzogen, und tröste sich bei seinen archaistischen Sympathieen mit einem Manne, der kein Alterthümler war und doch meinte, das alte System sei nicht das Werk von Stümpern und Halbphilosophen" *). Es gilt das aber, setze ich hinzu, noch in einem ganz andern Sinne, als der Mann, der das gemeint und gesagt hat, als Lessing anzuerkennen geneigt war.

Hiemit sind wir ans Ende gelangt. Denn die beiden, auch für die Christologie bedeutsamen Erscheinungen, die noch in das 17. Jahrhundert fallen, der Socinianismus und die Theosophie,

---

*) Schneckenburger.

liegen außerhalb unseres Kreises. Nicht deshalb, weil sie sich in ein kritisches Verhältniß zur kirchlichen Lehre von Christo setzen, sondern weil sie von ganz verschiedenen Grundanschauungen und Voraussetzungen ausgehen.

Dies gilt vor Allem vom Socianismus, der die Trinität läugnet und Christum zu einem blosen Menschen macht. Und das ist auch hier ganz consequent. Denn eine Theorie, welcher das Wesen des Christenthums darin aufgeht, nova lex zu sein, und welche von Schuld der Sünde wenig, von Sühnung und Versöhnung nichts weiß, die bedarf begreiflicher Weise keines gottmenschlichen Mittlers; ihr genügt ein Sittenlehrer, der, von Haus aus ein Mensch, durch göttliche Offenbarung befähigt ist, den Weg zum Leben zu zeigen, und was auch dann noch hinzugethan werde, um diesen Menschen ins Göttliche zu erheben, zu verklären (quasi Deus) und ihn gleichsam mit einem höheren Nimbus zu umgeben: der innerste Kern seines Wesens bleibt doch das kreatürliche Ich. Diesem Resultat gegenüber kann ich es dem Socinianismus auch nicht zum sonderlichen Verdienste anrechnen, daß er der Realität des menschlichen Wesens und der menschlichen Lebensentwicklung des Erlösers „ihr Recht widerfahren läßt", und daß er einige von den Schwierigkeiten, von denen die kirchliche Lehre gedrückt wird, scharfsinnig aufdeckt; eben so wenig vermag ich die Einfachheit und Klarheit seiner eigenen Christologie zu loben — sie ist gar zu wohlfeil erkauft *). Von dieser Richtung aus, die ihre spätere Vollendung in dem vulgären Rationalismus erreichte, konnte dem kirchlichen Dogma keine Förderung erwachsen, auch nicht im Sinne eines Correctivs einzelner Mängel **). —

---

*) Die einschlägigen Stellen aus den socinischen Hauptschriften findet man in Marheinecke's Institutio symbolica §. 97. 98, eine Darstellung des Systems in dessen Vorles. über Symbolik S. 451. — Vgl. die Darlegung der sozin. Kritik bei Strauß, Glaubensl. Bd. 2. S. 154 ff.

**) Vergl. dagegen Dorner a. a. O. 751 ff.

Anders verhält es sich allerdings mit der Theosophie. Sie ist zwar auch nicht aus lutherischem Boden erwachsen, wohl aber auf lutherischem Boden, und von lutherischen Elementen vielfach durchdrungen. Das Erstere nicht; denn sie hat zu ihrem Hintergrunde eine Metaphysik, die jenseits der Grundanschauungen der lutherischen Kirche liegt, die nicht aus heiliger Schrift geboren und von bedenklichen Irrthümern nicht freizusprechen ist, sie hat auch nicht den Christus für uns, nicht die Rechtfertiguug aus Gnaden durch den Glauben zu ihrem Mittelpunkte, sondern die Ausgeburt des Christus in uns; das Christenthum ist ihr ein großer kosmischer Prozeß — daher auch ihre Christologie eine andere Gestalt und Tendenz an sich trägt, als die orthodoxe. Aber dabei hat sie bedeutende Elemente der Wahrheit, wohin ich im allgemeinen den tiefen, realistischen Zug rechne, der durch sie hindurchgeht. Am weitesten entfernt sich V. Weigel von der lutherischen Christologie, über Jak. Böhme traue ich mir kein sicheres Urtheil zu *), am nächsten berührt sich mit ihr Oetinger, ohnerachtet auch er mit den meisten Theosophen die Lehre von einer himmlischen Menschheit des Sohnes Gottes theilt **). Ich würde dies nicht sagen können, wenn sein christologischer Grundgedanke „die sich successiv realisirende Einheit des Göttlichen und Menschlichen wäre ***); allein aus der Hauptstelle, auf die man sich dafür beruft: „der Vater hat Christum nach und nach mit aller Fülle Gottes gesalbt, bis daß das Maas ohne Maas war, welchen Punkt wir nicht zu bestimmen wissen" †), scheint mir das noch nicht zu folgen, um so weniger als sich Oe-

*) Vgl. die schöne Vorarbeit Hamberger's: „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme", 1844.

**) Vergl. über diese weitverbreitete Annahme Dorners Entwicklungsgeschichte S. 231 ff. der ersten Ausgabe.

***) Auberlen: die Theosophie F. Chr. Oetingers 1847 c. 3 und Dorner a. a. O. 314 ff.

†) Sie steht S. 85 des Wörterbuchs, herausg. v. Hamberger.

tinger sehr entschieden für die lutherische Lehre von der hypostatischen Union, von der Enhypostasie der menschlichen Natur und von der Mittheilung der Eigenschaften erklärt, welche doch ein allmähliches Ineinanderwachsen des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi ausschließt **); vielmehr dürfte sein Grundgedanke der einer Verklärung der ganzen gottmenschlichen Person Christi aus dem natürlichen in das pneumatische Leben sein (ut psychicum in spirituale elevetur *), was dann eine tiefere Fassung der Entäußerung voraussetzte **). Indessen geht Oetinger darauf nicht näher ein; er will nur die communicatio idiomatum nach ihren beiden Seiten vollständig durchgeführt wissen, und zwar nach der Tradition der schwäbischen Kirche, der er sich eng, ja wörtlich anschließt, auch darin mit ihr verwandt, daß er gleich Nikolai die persönliche und die geistliche Vereinigung parallelisirt ***). Insofern führe ich ihn mit unter den Zeugen für die kirchliche Lehre auf. Uebrigens liegt, was Oetinger Bedeutendes für die Christologie geleistet hat, nicht hier, sondern in der Art, wie er die Idee des Hohenpriesterthums Christi, und seine centrale Bedeutung, als der Quelle des Lebens, für das ganze Universum faßt †).

Indessen sind wir hiermit schon weit über die Periode, die uns beschäftigt, hinausgekommen. Der tiefsinnige schwäbische Theologe gehört bereits zu den Propheten, deren Stimme aus dem Verfall der Kirche heraustönt.

Dieser Verfall bricht mit den ersten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts herein und trifft, wie das ganze kirchliche Lehrsystem, so insbesondere die Christologie. Noch steht sie zwar in ihrer alten Gestalt in den Dogmatiken verzeichnet, bei Buddeus in ziemlicher Vollständigkeit, bei Weismann so, daß sie sich aus

*) Vgl. Hambergers treffliche Uebersetzung der Idea vitae S. 250. 259.

**) Idea vitae S. 250. Wörterb. S. 35. Auferstehung.

***) A. a. O. §. 42; bei Hamberger 323.

†) A. a. O. §. 110. 121 ff. 162.

den kirchlichen Bestimmungen auf die Einfachheit der Schriftaussagen zurückzuziehen beginnt, bei Pfaff so, daß die Gleichgiltigkeit gegen jene unverkennbar hindurchleuchtet; aber bald sinkt sie zu einer blos historischen Bedeutung herab. Die sogenannte moderate Theologie, in der Mitte zwischen der einreißenden Neologie und dem alten Glauben stehend und mit beiden capitulirend, hat kein inneres Interesse mehr an dem formulirten kirchlichen Dogma; als ein überkommenes Material wird es nur noch mitfortgeführt, um exegetische, dogmengeschichtliche und andere Notizen daran anzuknüpfen, wie namentlich an Döderleins Institutio relig. chr. (1780) sichtbar ist. Schon hatte man auch den wesentlichen Inhalt preis gegeben: die communicatio idiomatum, den Giebel des alt-ehrwürdigen Gebäudes, voran, dann Stein für Stein die übrigen Werkstücke, bis auf das Fundament herab. Der Rationalismus machte Christum zu einem blosen Menschen, und that sich auf diesen Fortschritt unendlich viel zu gut (Henke, Röhr, Wegscheider). Ihm gegenüber streitet zwar der Supernaturalismus von Storr und Reinhard an auf Grund der Schrift für die Gottheit unseres Herrn und hält den Glauben an seine Mittlerschaft fest, aber eine Reconstruction des Dogma im lutherischen Sinne hat auch er nicht versucht, — war auch seines Amtes nicht. Die Kirche der Gegenwart ist den ehrwürdigen Vertretern des positiven Christenthums aus jener Zeit zum höchsten Dank verpflichtet, daß sie auch nur die allgemeinen biblischen Grundlagen der Christologie gewahrt haben. Es war auch dies eine That.

Mit den Anfängen unseres Jahrhunders und noch gleichzeitig mit den destructiven Tendenzen zog dann eine neue Zeit mit einer neuen Weltanschauung auf. Sie konnte auch für die Christologie nicht ohne Bedeutung bleiben, ja man darf — das Wort im weiteren Sinn genommen — sagen, sie hat sie zum Mittelpunkt ihrer Bestrebungen gemacht. Und zwar waren es auf der einen Seite die mannigfachen, von der ältern Schelling'schen, spä-

ter von der Hegel'schen Philosophie ausgehenden Versuche, die (ewige) Menschwerdung und den Gottmenschen zu construiren *), andrerseits die Christologie, welche Schleiermacher im Zusammenhang seines theologischen Systems gab, und an die sich, wenn auch modificirt, Rothe und A. anschließen. Dennoch liegt die Darstellung auch dieser Leistungen außerhalb unserer Aufgabe, weil beide Reihen in keinem organischen Zusammenhang mit dem lutherischen Dogma stehen **). Weder „der urbildliche Mensch" der Schleiermacherschen Theologie — P. Lange nennt sie die Christologie der Union, — noch der „Gattungsmensch" der Hegelschen Schule entspricht dem Christus des kirchlichen Bekenntnisses.

Dagegen gebührt Sartorius das Verdienst, zuerst wieder eine Darlegung des Dogma auf den alten Grundlagen gegeben zu haben — und zwar sogleich in der Richtung, die den Fortschritt zu einer tiefern Fassung der Kenosis in sich trägt ***). Wie denn der Verf. selbst in seinen späteren Schriften sich wenigstens andeutungs-

*) Die scharfsinnigste Leistung auf dieser Seite bietet Conradi's „Selbstbewußtsein und Offenbarung" 1831; den interessantesten Versuch, den Bann des Systems zu durchbrechen, um auf den christlich-positiven Standpunkt herüberzukommen, Schaller: Der historische Christus und die Philosophie, 1838.

**) Gesammtdarstellung dieser Richtungen bei Strauß, Dogmatik II. §. 65. 66. und bei Liebner, Christologie S. 27 ff. — Wenn ich meinerseits hier nicht näher eingehe, so geschieht es nicht aus Gleichgiltigkeit gegen diese Bestrebungen — ich bin selbst geraume Zeit bei der ersteren Richtung in die Schule gegangen — sondern allein aus Furcht, so bedeutende Erscheinungen oberflächlich behandeln zu müssen. —

***) In den Dorpater „Beiträgen vom Jahr 1832". Möge es dem Herrn Verf. gefallen, hiemit den aufrichtigsten Dank für den Dienst, den er mir und vielen Andern damit gethan hat, hinzunehmen.

weise dafür ausspricht *). Von den neuesten Erscheinungen habe ich bereits oben S. 180 gesprochen; sie folgen zumeist demselben Zuge. Und dieser Zug hat, wie ich überzeugt bin, auch die Zukunft für sich, weil er im organischen Zusammenhang mit der Gesammtentwicklung der kirchlichen Christologie steht.

*) Noch ganz neuerdings in den „Meditationen über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche“ 1855.

Beilagen und Zusätze.

Zu S. 35—40, insb. 41. Vortrefflich hat Dorner a. a. O. II. 2, Erste Hälfte (die Lehre von der Person Christi im Reformationszeitalter) den anthropologischen Unterbau der Christologie Luthers entwickelt. Er sagt da S. 517: „Luthers Lehrarbeit ist freilich ganz überwiegend anthropologisch und soteriologisch gehalten, aber mit dem Glaubensprinzip war der triebkräftige Keim gesetzt, von dem aus auch die Theologie und Christologie ihre Wiedergeburt in Wiederanknüpfung an die heil. Schrift und die ersten Jahrhunderte zu erwarten hatte". Dann stellt er zunächst Luthers Lehre vom Glauben dar, denn „man darf wohl sagen, das Bild, das er vom wahren Glauben aufstellt, ist durch und durch christologisch gesättigt, und so muß, wie ihm Christus des Glaubens formendes, ja immanentes Prinzip ist, auch Christi Bild aus demselben widerstrahlen". Die Stellen, die Dorner hier anführt, und andere ähnliche fallen mir in den dritten Theil der Christologie, aber die eine aus der Predigt über die Taufe gestatte ich mir, als Ergänzung zu S. 41 mitzutheilen.

Zu den Worten: das ist mein lieber Sohn u. s. w. heißt es: „Was thut dies Wort? da siehe auf und höre zu! Das Wort lehret uns Christum erkennen, in welcher Erkenntniß alles Heil stehet. Wie das? Es sagt, daß er Gottes Sohn sei und gefalle seinem Vater wohl. Mit dem Worte machet Gott aller Welt Herze lachend und fröhlich und durchgeußt alle Kreatur mit eitel göttlicher Süßigkeit und Trost. Wie so? Ei wenn ich das weiß und gewiß

bin, daß der Mensch Christus Gottes Sohn ist und dem Vater wohl gefället, so bin ich auch gewiß, daß Alles, was er redet und thut, das ist eitel liebes Sohnes Wort und Werk, welches aufs Allerbeßt Gott muß gefallen. Nun thut und leidet und redet er Alles mir zu Gute. Wie könnte nun Gott sich mehr ausschütten und lieblicher oder süßer dargeben, denn daß er spreche, es gefalle ihm herzlich wohl, daß sein Sohn Christus so freundlich mit mir redet, so herzlich mich meinet, und so mit großer Liebe für mich leidet, stirbt und Alles thut? Meinest du nicht, so ein menschlich Herze recht fühlet solch Wohlgefallen Gottes an Christo, wenn er uns so dienet, es müßte für Freuden in hunderttausend Stück zerspringen? Denn da würde es sehen in den Abgrund des väterlichen Herzens, ja in die grundlose und ewige Güte und Liebe Gottes, die er zu uns träget und von Ewigkeit getragen hat. Aber wir sind zu kalt und zu hart; das Fleisch ist zu schwer auf unserem Halse, sonst würden wir ohne Zweifel in solchem Worte sehen, daß Himmel und Erde voll Feuers göttlicher Liebe, voll Lebens und Gerechtigkeit, voll Ehre und Lob wäre, daß dagegen die Hölle mit ihrem Feuer, mit Tod und Sünde nichts wäre, denn ein gemalet Ding. —

Also siehest du, daß Gott mit diesen Worten Christum in sich zeucht und sich in Christum — und wiederum mit denselbigen Worten beide, sich selbst und Christum — seinen lieben Sohn ausschüttet über uns, und sich in uns geußt und uns in sich zeucht, daß er ganz und gar vermenschet wird und wir ganz und gar vergöttet werden. Wie so? Also. Weil Gott spricht, es gefalle ihm wohl, was Christus ist und thut, so führen dich die Worte dahin, daß du Gottes Wohlgefallen und sein ganz Herz in Christo siehest in allen Worten und Werken, und wiederum Christum siehest im Herzen und Wohlgefallen Gottes und sind die Beiden ineinander aufs Allertiefest und Höhest. Weiter, weil denn Christus, das liebe und angenehme Kind in solchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefasset, mit all seinem Reden und Thun dein ist und dir

damit dienet, so bist du gewißlich auch im selbigen Wohlgefallen und ebenso tief im Herzen Gottes als Christus, und wiederum Gottes Wohlgefallen und Herz ebenso tief in dir, als in Christo, also daß nun du und Gott sammt seinem lieben Sohn in dir ganz und gar ist und du ganz und gar in ihm bist, und alles mit einander ein Ding ist, Gott, Christus und du". Erlg. Ausg. Bd. 15, 237. — Die Parallele, welche Dorner 523—529 zwischen unserer geistlichen Vereinigung mit Christus und der des Göttlichen und Menschlichen in Christo aus Luther zieht, hat Nikolai vollständig durchgeführt.

Zu S. 114. Das stärkste Beispiel der doketischen Auffassung der Person Christi finde ich bei dem angelsächsischen Abt Aelfrik (gegen Ende des X. Saec.); er sagt, Jesus auf Simeons Arme hätte sprechen können, wenn er gewollt hätte, und er war da ganz so weise, als er eine Nacht alt war, wie er war, da er dreißig Jahre alt war, aber er wollte die Zeit seines Wachsthums in der Menschheit abwarten. Vgl. Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1855, Heft 4. S. 567. Eduard Dietrich, über Abt Aelfrik.

Zu S. 206 und S. 231 vergl. Luthers Weihnachtspredigt, Bd. I. 195 Hauspost. „Das sei vom ersten Stück der Historien gesagt, welche uns darum so ist vorgeschrieben, daß wir sollen lernen dieses Bild in das Herz fassen, wie unser lieber Herr Jesus so elendiglich in diese Welt geboren sei, und nimmermehr vergessen, sonderlich weil wir in des Engels Predigt hören, daß es uns zu gut geschehen ist. Denn hier sehen wir das hohe wunderbarliche Werk Gottes, daß er um des elenden, armen menschlichen Geschlechts willen seinen eingebornen Sohn auch hat lassen menschliche Natur an sich nehmen, und einen wahrhaftigen Menschen werden, der da alle Schwachheit, Elend, ja auch unsere Sünde (doch ohne eigene Sünde) auf sich nähme, und dafür ein Opfer würde, auf daß wir lernen Gott für solche treffliche Wohlthat danken und loben, daß wir arme, elende, ja auch verdammte Menschen, heut so zu großen Ehren kommen, daß wir ein Fleisch und Blut mit

dem Sohn Gottes worden sind. Denn eben der ewige Sohn des ewigen Vaters, durch welchen Himmel und Erden aus nichts erschaffen ist, der ist, wie wir hören, ein Mensch worden, und auf diese Welt geboren, wie wir, ohne daß es mit ihm ohne alle Sünde ist zugangen. Derohalben mögen wir nun rühmen, daß Gott unser Bruder, ja unser Fleisch und Blut sei worden. Diese große Ehre ist nicht den Engeln, sondern uns Menschen widerfahren. Und obwohl die Engel herrlichere Creaturen sind, denn wir, so hat doch Gott uns mehr und höher geehret, und sich näher zu uns gethan, denn zu den Engeln, sintemal er nicht ein Engel, sondern ein Mensch worden ist. . . . Adam und Heva sind nicht geboren, sondern geschaffen. Den Adam hat Gott aus der Erde gemacht, das Weib aber aus seiner Ribben. Wie viel aber ist Christus uns näher, denn die Heva ihrem Mann Adam, sintemal er wahrhaftig unser Fleisch und Blut ist? Solche Ehre sollten wir hoch achten, und wohl in unsere Herzen bilden, daß der Sohn Gottes ist Fleisch worden, und gar kein Unterschied zwischen seinem und unserm Fleisch ist, denn daß sein Fleisch ohne Sünde ist. Denn er ist von dem heiligen Geist empfangen, und Gott hat die Seele und den Leib der Jungfrauen Mariä voll heiligen Geistes gegossen, daß sie ohne alle Sünde den Herrn Jesum empfangen und getragen hat. Außer demselben ist's alles natürlich an ihm gewesen, wie an andern Menschen: daß er gessen, getrunken, ihn gehungert, gedürstet, gefroren hat, wie andere Menschen. Solche und dergleichen natürliche Gebrechen, welche der Sünden halben auf uns geerbet sind, hat er, der ohne Sünde war, getragen und gehabt, wie wir, wie St. Paulus sagt: „Er sei in allem uns Menschen gleich worden, und in allen Gebärden und Wesen, wie ein Mensch erfunden“.

„Da hat sich je die hohe, ewige, herrliche Majestät tief gedemüthiget, und herunter gelassen. Denn er hätte wohl können also ein Mensch werden, wie er jetzt im Himmel ist, da er Fleisch und Blut hat, wie wir; lebt aber nicht dieses armen, schwachen,

gebrechlichen Lebens, des wir auf Erden leben. Solches hätte er wohl von Anfang können thun, und wäre doch eine große Demuth und große Ehre menschlichem Geschlecht erzeiget; aber er hat es nicht wollen thun, auf daß er anzeigete, wie große, herzliche Liebe er zu uns hat, daß er eben diese unsere Sünde (dadurch die Natur verderbt), und den Tod, der durch die Sünde über uns herrschet, von uns nehme, und uns also seinem herrlichen Leibe, den er jetzt hat, gleich mache, daß wir uns des freuen, trösten und rühmen können, daß wir haben einen Bruder im Himmel, (welcher ist Gottes Sohn selbst), des wir uns mögen, ja sollen, als unsers Fleisches und Blutes annehmen".

Zu S. 302. Anmerkung. Die angeführte Schrift von Dieckhoff gibt v. S. 104 an die genauesten Aufschlüsse über das Verhältniß der Ubiquitätslehre der Scholastik. Seit Rettberg's Untersuchungen hatte man angenommen, Luther habe sie von Occam entlehnt; Dieckhoff zeigt, daß dem nicht so ist, daß Luther zwar von Occam ausgegangen sei, aber dessen Anschauungsweise selbstständig fort- und umgebildet habe. — Die Scholastik, das ist das Resultat dieser eingehenden Forschung, hatte sich viel mit der Frage nach dem modus existendi corporis Christi in eucharistia beschäftigt. Sie setzte dabei voraus, daß Christi Leib im Himmel als ein extensum, sichtbar und faßbar, in räumlich begrenzter Ausdehnung an einem räumlich begrenzten Orte existire, im Sakrament aber zwar real und ganz, aber nicht so wie im Himmel, nicht als extensum — d. h. nicht den Raum, den das Zeichen ausfüllt, räumlich ausfüllend oder mit ihm deckend, nicht als esse circumscriptive, wie man es nannte, sondern so, daß der Leib Christi ganz im Ganzen und zugleich ganz in jedem einzelnen Theile des Zeichens sei, welche Art des Seins in einem bestimmten Raum als esse definitive bezeichnet wurde. Es fragte sich also, wie das Letztere und zwar ohne die Identität des Leibes im Himmel und im Sakrament zu gefährden, gedacht werden könne, wobei insbesondere die Eigenschaft der Quantität die größten Schwierigkeiten

machte. Da suchte denn nun der Scharfsinn der Scholastiker zunächst vom realistischen Standpunkt aus als denkmöglich nachzuweisen, wie dem Leibe Christi auch im Sakrament die Quantität irgendwie inhärire; Thomas und Duns mühten sich auf verschiedene Weise mit diesem Probleme ab. Diesem mühevollen Versuchen lag die realistische Vorstellung vom Raume, als eines für sich existirenden Dings, zu Grunde. Ihr setzte dann der spätere Nominalismus, der die ganze spekulative Grundlage des Realismus und insbesondere auch dessen Begriff vom Raum zusammengebrochen hatte, eine zerstörende Kritik entgegen und gelangte seinerseits in Occam zu dem Resultate, daß Christi Leib im Abendmahl aufgehört habe, als ausgedehnter (mit der Eigenschaft der Quantität) zu existiren, womit dann aber die Identität mit dem in Himmel seienden aufgehoben war, weil ja die Quantität zum Wesen des Leibes gehöre. Vom nominalistischen Standpunkt aus ergab sich also ein direkter Widerspruch mit der kirchlichen Lehre. Aber dies hinderte ihn nicht im mindesten an der Anerkennung derselben, denn er hatte bereits den alt-scholastischen Grundsatz über das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung aufgegeben und beide in Gegensatz zu einander gestellt. Der Nachweis der Denkmöglichkeit der letzteren brauchte nun nicht mehr geliefert zu werden. Jedes dieser Gebiete steht völlig unabhängig vom andern. Deshalb nimmt nun Occam an, daß Gott durch eine wunderbare Machtwirkung die Substanz des Leibes Christi, wie sie im Sakrament ist, habe aufhören machen, mit dem Accidenz der Quantität zu existiren; — per divinam potentiam ist er unbegrenzt. Die Allmacht kann schaffen, daß eine Substanz sine omni accidente inhaerente und doch als das, was sie ist, existire. Dies widerspricht zwar allen Gesetzen des natürlichen Seins und Denkens — aber dieser Widerspruch ist eben einmal da. Es handelt sich daher nur etwa noch darum, jene Sätze durch Analogien dem Glauben zu erklären (nicht zu beweisen). Die beiden Hauptschwierigkeiten, die sich darbieten, die Frage: quomodo unum corpus numero potest coexistere

pluribus locis secundum se totum? und sodann: quomodo multae partes possunt coexistere uni loco. Die erstere hat ihr erklärendes Analogon an dem Sein der anima intellectiva im Körper, die andere an der unbezweifelten Annahme, daß zwei Körper, zwei Engel in demselben Raume coexistiren können, wobei es einerlei ist, ob die zwei Körper gloriosa sind oder nicht. Von diesen beiden Sätzen aus wird es keine Schwierigkeit mehr haben, aus der Möglichkeit des definitiven Seins des Leibes Christi im Sakramente, wo der ganze Leib im Ganzen des Zeichens ist und zugleich in jedem Theile desselben, zu folgern, daß dies Sein nicht auf eine einzige Hostie eingeschränkt zu sein braucht, sondern daß es ganz in derselben Weise in vielen Hostien auf der ganzen Erde zugleich Statt finden kann. Durch sein definitives Sein in einer bestimmten Hostie ist ja der Leib Christi nicht an die Dimension der Hostie gebunden, sondern frei von derselben: eben darin besteht ja die Art des definitiven Seins als solchen. Leicht erklärt sich das Sein des Leibes Christi in vielen Hostien, ja überall; denn was stünde im Wege, daß er in derselben Weise den größten Raum, den Raum überhaupt füllen könnte, wie den Raum der kleinen Hostie? Dagegen aber liegt allerdings noch darin eine Schwierigkeit, daß Christi Leib im Himmel als ein extensum existirt, und als solches nicht im Sakrament und an vielen Orten zugleich. Als erklärende Analogie dafür erinnert Occam an die Ansicht des Joh. Damascenus über das Verhältniß zwischen dem Wort und dem angenommenen Fleische: „das fleischgewordene Wort reicht in seinem Sein über das Fleisch hinaus", est alicubi, ubi non est natura assumpta — eben so könne es sich auch mit dem Leibe Christi verhalten, daß sein Sein weiter reiche als ein ihm inhärirendes Accidens. Der Leib Christi kann sein, wo seine Quantität nicht ist, und wo er selbst auch nicht in der Bestimmtheit durch die Quantität ist. Und daraus folgt noch keineswegs, daß ihm überhaupt die Quantität nicht inhärire, so wenig daraus, daß das Wort irgendwo ist, ohne doch als Verbum incarnatum da zu sein, gefolgert werden könne,

daß es überhaupt nicht, daß es nirgends incarnatum sei. Dem Bedenken aber, daß diese Analogie nicht zutreffe, hält Occam wieder die göttliche Allmacht entgegen: licet corpus Christi sit limitatum de se, tamen per potentiam divinam potest esse illimitatum ad multa loca, sicut potest esse in multis altaribus, non obstante limitatione sua.

Hieraus erkennt man sowohl den Zusammenhang der Lehre Luthers mit der des Occam als auch den Unterschied von ihr. Der Unterschied ist erstlich, daß Occam eine wirkliche Ubiquität des Leibes Christi gar nicht ausgesprochen hat, sondern nur ein Sein desselben im Sakrament, — an verschiedenen Orten zugleich, und die Möglichkeit des Ueberallseinkönnens, sodann daß auch dies nach Occam nur von dem Leibe Christi im Sakramente gilt, nicht wie er im Himmel ist. Im Himmel existirt er als extensum, in der Weise der natürlichen Leiber; um im Sakrament unbegrenzt sein zu können, bedarf es einer sonderlichen Wirkung der Allmacht, welche sein Sein, wie er im Himmel ist, gar nicht berührt. Während hingegen nach Luther der verherrlichte *) Leib Christi, wie er zur Rechten Gottes ist, auf Grund der persönlichen Vereinigung einer übernatürlichen, göttlichen, raumfreien Seinsweise theilhaftig geworden ist. „Durch die lutherische, auf der Lehre von der Idiomenkommunikation beruhende Ubiquitätslehre ist also die durch das ganze Mittelalter, auch durch die ganze Scholastik hindurch festgehaltene Vorstellung von dem verherrlichten Leibe Christi im Himmel, daß er räumliches extensum in der Weise der natürlichen irdischen Leiber sei, als eine grundlose, dem Wesen der gottmenschlichen Person Christi im Stande der Erhöhung widersprechende überwunden und ausgeschieden, wie ja denn Luther in aller Schärfe die „Gaukelgedanken“ zurückwies, wonach man sich den Leib des zur Rechten Gottes erhöheten Christus im Himmel als eine räum-

*) Dies ist nicht ganz richtig, denn die Verherrlichung kommt auch bei Luther gewöhnlich nicht in Betracht. Vgl. oben S. 298.

liche figura in einem räumlich begrenzten Orte vorstelle. Wie fern aber diese auf der Lehre von der Idiomenkommunikation ruhende und in seiner Ubiquitätslehre sich ausdrückende Vorstellung Luthers von dem Leibe Christi im Himmel dem Occam lag, das spricht sich offen genug darin aus, wie Occam die Annahme eines über das quantitative Sein des Leibes Christi im Himmel hinaus ausgedehnten nichtquantitativen Seins desselben Leibes durch die Analogie mit dem Verhältniß des incarnirten Worts zu dem von ihm angenommenen Fleische zu erklären sucht. Die von Johannes Damascenus entlehnte Vorstellung, daß das Wort nach seiner Gottheit weiter reiche als das angenommene Fleisch, daß das Fleisch nicht überall sei, wo das Wort nach der Gottheit, ist ja der gerade Gegensatz gegen Luther's Lehre, die auf dem Satze beruht, daß Menschheit und Gottheit nirgends von einander lassen, sondern daß überall da, wo die Gottheit ist, auch die Menschheit und Alles sein muß, was zur Menschheit gehört, also auch das Fleisch". Auf dem Grunde dieser so ganz veränderten Fassung von dem Leibe Christi, wie er zur Rechten Gottes ist, mußte sich dann auch die Lehre von dem Sein desselben im Sakrament in ganz anderer und neuer Weise gestalten. Durch Luther's Ubiquitätslehre ist eben die Vorstellung der Scholastik über den Leib Christi, wie er im Himmel ist, beseitigt, welche die Ursache von der bestimmteren Fassung der Probleme war, wie sie von der Scholastik in Beziehung auf das Sein desselben Leibes im Sakrament zu lösen waren. Ihre Vorstellung von dem Leibe Christi im Himmel als eines räumlichen extensum war für die Scholastik der Grund, der sie, um das nichtausgedehnte Sein des Leibes Christ im Sakrament festhalten zu können, zu der Annahme nöthigte, der Leib Christi habe im Sakrament aufgehört als ausgedehnter, also so zu existiren, wie er doch zu gleicher Zeit nicht aufhört im Himmel zu sein. Und eben an diese Annahme knüpfen sich für die Scholastik alle jene Schwierigkeiten, mit deren Lösung sie sich in ihren Untersuchungen beschäftigt. Durch die lutherische Ubiquitätslehre fallen mit der

Vorstellung von dem Leibe Christi im Himmel als einem räumlichen extensum zugleich alle jene Schwierigkeiten und alle jene spitzfindigen Untersuchungen einer verkehrten Spekulation hinweg. Nach dieser Lehre braucht nun der Leib Christi nicht erst in anderer Weise anzufangen zu sein, um überall und zwar überall als der ganze in übernatürlicher Weise existirende, den natürlichen Raumunterschieden entnommene eine Leib des verherrlichten Christus sein zu können. Durch die lutherische Ubiquitätslehre ist es erklärt, wie der eine sich selbst gleiche Leib des verherrlichten Christus überall sein kann, ohne sich zu vervielfältigen und zu verändern; durch sie ist das Räthsel gelöst, nach dessen Lösung die Scholastik sucht, aber vergebens sucht, indem sie sich im Unterschiede von der früheren paschasianischen Lehrfassung und gegenüber der eben darauf dringenden Kritik Berengars damit beschäftigt, die Identität des einen Leibes Christi im Himmel und im Sakrament nach allen Seiten hin zur Anerkennung zu bringen und auf dem Boden der für sie geltenden kirchlichen Lehre sicher zu stellen". Es erhellt also, daß die lutherische Ubiquitätslehre eine neue ist, obwohl durch die scholastische Lehrentwicklung vorbereitet — eine Fortbildung aus den tiefsten praktischen Interessen heraus. Dagegen hält Zwingli von den beiden Sätzen, auf denen die scholastische Lehrentwickelung über das Sein des Leibes Christi im Sakrament als ihren Voraussetzungen ruht, den Satz über das Sein des Leibes Christi im Himmel als eines räumlichen extensum einseitig fest, und indem er auf Grund desselben den Gedanken einer jener natürlichen Seinsweise widersprechenden übernatürlichen Seinsweise des Leibes des erhöhten Christus als einen unmöglichen ausschließt, leugnet er zugleich die reale Präsenz des Leibes Christi im Sakrament überhaupt. —

Dies die Resultate der Untersuchungen Dieckhoff's.

Zu S. 339, Anmerkung. Vgl. Andreä's Widerlegung der Bremer 170: „Christus ist auch im Stande seiner Erniedrigung Gott geblieben, aber er hat solche göttliche Gestalt, d. i. seine göttliche

Majestät nicht gebrauchen, sondern hinterhalten wollen, und das nicht zum Schein allein, sondern in der Wahrheit, auf daß er leiden und sterben könne. —

Es ist aber auch der Unterschied wohl zu merken, wann Christo solche Majestät im Stande seiner Erniedrigung vor seiner Auferstehung und im Stand der Erhöhung zugeschrieben wird. Denn im Stand seiner Niedrigung hat er wohl solche Majestät gehabt und auch im Tod nicht verloren, aber er hat sich derselben geäußert, und sie heimlich gehalten und allein zu Zeiten gebrauchet. Als in seinen Wunderwerken, im Garten. Aber jetzt im Stand der Erhöhung, nachdem er die Knechtsgestalt ganz und gar hingelegt, und auch nach der Menschheit zum Herrn Himmels und der Erden gemacht in völlige Regierung eingetreten und über alle Werk der Hände Gottes gesetzt ist, so ist er auch in vollkommnen Gebrauch dieser geschenkten und mitgetheilten Majestät eingesetzt, daß jetzunder Christus ganz, Gott und Mensch, über alle himmlische und irdische, sichtbare und unsichtbare Creaturen regiert, besonders aber in seiner Kirchen, im Wort und Heil. Sacramenten ganz gegenwärtig ist". — Eben so in der Widerlegung des Staffort'schen Buchs: „Daß der Concipist vorwirft, daß Christus auch im Stand seiner Erniedrigung allezeit sowohl nach der Menschheit, als nach der Gottheit allenthalben gewesen, sollte er wissen, daß wir pflegen den Stand der Erniedrigung und den Stand der Erhöhung Christi gebührlich zu unterscheiden und wissen wohl, daß es mit der Majestät Christi und seiner allgegenwärtigen Regierung über Himmel und Erden anjezo anders beschaffen, denn es im Stand seiner Erniedrigung gewesen: daneben aber des Spruchs Christi Joh. 3, 13, billig nicht vergessen sein will. Und wissen wir gar wohl, daß Christus, da er zu Bethania gewesen, selbiger Zeit nicht räumlicher oder natürlicher Weise in des Obersten Hause gewesen. Und daß er jetzt, nachdem er gen Himmel gefahren, nicht auf begreifliche, räumliche, natürliche und umschriebene Weise auf Erden sei. Was geht aber das seine persönliche und majestä-

tische Gegenwart an, die sich nicht läugnen läßt, man wolle denn Christum und seine Apostel zu Lügnern machen".

Zu S. 347. Schneckenburger, vergleichende Darstellung, herausgegeben v. Güder, Bd. II. 195 charakterisirt die reformirte Christologie so: „Christus ist wahrer (natürlicher) Mensch, aber er ist auch der wahre und wesenhafte Sohn Gottes, die zweite Person in der Trinität. Diese beiden Seiten der gottmenschlichen Persönlichkeit sind aber weit entfernt, sich schlechthin und in jedem Betracht zu decken, denn solches könnte nicht geschehen, ohne daß entweder das Wesen der Menschheit oder das Wesen der göttlichen Natur aufgehoben und alterirt würde. Widerspricht das Eine der Natur der Sache und ist absolut unmöglich, daß sich nämlich die göttliche Natur völlig und schlechthin auf diese menschliche beschränke, contrahire: so widerspricht das Andere dem Zwecke der Menschwerdung, dem Wesen der Erlösung, welches einen wahren und wirklichen Menschen fordert. Man kann also streng genommen, nicht sagen, daß die göttliche Natur Mensch geworden sei; denn die göttliche Natur kann Nichts werden; sie ist in absoluter Unwandelbarkeit und Allvollkommenheit; sie kann nicht etwas werden, was sie nicht ist, am wenigsten ein Endliches. Sondern die göttliche Person des λόγος ist Mensch geworden, dieselbe Person der Trinität, durch welche alle Gottesoffenbarung in der Welt vermittelt ist, alle Dinge geschaffen sind, erhalten und regiert werden. Diese ist in Christo Mensch geworden. Sein Selbstbewußtsein war nicht einfach das Selbstbewußtsein eines Menschen aus Adams Geschlecht, sondern das Selbstbewußtsein des ewigen λόγος in Menschennatur, seine Thaten die Thaten des λόγος durch die Menschennatur, und zwar durch eine wahrhafte Menschennatur. Das heißt aber nicht und kann es nicht heißen, daß das Selbstbewußtsein der zweiten Person der Trinität, oder die Wirksamkeit des Gottmenschen und die Wirksamkeit des λόγος schlechthin identisch sind. Denn jenes Selbstbewußtsein und jene Wirksamkeit ist eine absolute, ewige, die ganze Welt tragende; das Selbstbewußtsein und die Wirksamkeit

des Gottmenschen dagegen ist als gottmenschlich in einem wahren wirklichen Menschen, hat einen Anfang, eine Entwicklung, ist aber in diesem menschlichen Processe dennoch ein gottmenschliches: es ist im menschlichen Selbstbewußtsein und Wirken nichts, was nicht auf dem göttlichen als seinem belebenden Princip beruhte. Der λόγος ist ganz in der Menschheit Jesu nach der Natur und den Entwicklungsphasen derselben, aber auch ganz ausser ihr".

Zu S. 386, vgl. S. 191 und 292 ff. Dorners Darstellung der lutherischen Christologie. Ich kann meinen Dissensus von ihr nicht aussprechen, ohne zunächst meine Freude über diese eingehende Forschung und mein Bedauern, sie so spät erhalten zu haben, abermals zu bezeugen. Sie legt mit Recht das Gewicht darauf, daß nach Luther nicht die Person des Sohnes Gottes abgesehen von seiner Natur, sonder daß die göttliche Natur in der Person des Sohnes Gottes Mensch geworden; Mittheilung der beiden Naturen an einander, Aneignung alles Menschlichen von Seiten des Göttlichen, Mittheilung alles Göttlichen an die menschliche Natur — dies der Grundgedanke Luthers, wie ihn Dorner in freier und reicher Ausführung, in der ansprechendsten Form darstellt. In zwei Hauptpunkten vermag ich ihr jedoch nicht beizustimmen. Erstlich in dem allgemeinen Satze: daß nach Luther „jede der beiden Naturen erst damit ihrem Begriff genüge, daß sie auch die andere werde und sei, die eine durch herablassende Liebe, die andere durch die göttlich erfüllte Empfänglichkeit" 539, vgl. S. 541: „In Christus erreicht die Menschheit das, was zur Vollkommenheit, ja Vollständigkeit ihres Begriffs gehört". Allerdings ist dies der christologische Grunggedanke Dorners (aus dem dann die Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes, auch abgesehen von der Sünde, folgt); aber bei Luther finde ich ihn nicht ausgesprochen — und er konnte ihn auch nicht aussprechen. Denn wie hoch er auch von der Empfänglichkeit der reinen Menschennatur für göttliche Mittheilung denkt, — daß sie erst in der-

jenigen Einheit mit Gott, welche in Christo realisirt ist, in der Gottmenschheit ihren vollen Begriff erreiche, m. a. W., daß der Mensch von vorn herein darauf angelegt sei, Gottmensch zu werden, das höbe jene Einzigkeit Christi auf, um die es Luther so sehr zu thun ist, und auf der ihm mit Recht die mittlerische Bedeutung seines Werks beruht. Christus ist ihm Gott der Herr, in der Einheit seiner gottmenschlichen Person — das zu werden hat Luther nie für die Bestimmung der Menschheit erklärt, vor diesem Gedanken bewahrte ihn sein Glaube an Christus, seinen Gott und Herrn; und ich bin auch überzeugt, daß auch Dorner den obigen Satz nicht so verstanden wissen will. Er beruht aber auf einer Verallgemeinung dessen, was Luther speciell von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo sagt (Walch X. 1374); denn was er über die unio mystica des Gläubigen mit Christo lehrt, „daß Er ganz und gar (in uns) vermenscht wird und wir ganz und gar vergöttet werden", das will doch nicht den, so oft von Luther bezeugten, specifischen Unterschied zwischen uns und Christo aufheben, oder denselben darauf reduciren, daß in ihm die Gottmenschheit sich zuerst principiell realisirt habe, um hernach durch seine Vermittlung sich in uns zu verwirklichen. — Diese Gedanken gehören erst der neuern Philosophie an.

Der zweite Punkt betrifft das gottmenschliche Werden des Erlösers. Luther lehrt entschieden an vielen Stellen seiner Predigten eine natürlich-menschliche, successive Lebensentwicklung Christi, ein wirkliches geistlich-leibliches Wachsthum seiner Menschheit. Da er nun aber doch eine Selbstbeschränkung des Logos als solchen in der Menschwerdung nicht, oder doch nur andeutungsweise, statuirt, so fragt es sich, wie er sich dieses Werden der Menschheit mit seiner sonstigen Lehre von der unio personalis und von der Person des Gottmenschen zusammendenke. Darauf antwortet nun Dorner, Luther setze einen Prozeß des Menschwerdens, eine successive Ineinanderbildung des Göttlichen und Menschlichen im Gebiete des Actuellen auf Grund der durch die unio gesetz-

ten gottmenschlichen Potenz. Allerdings nämlich sei die unio der Naturen von Anfang da, aber der Logos ruhe zunächst in der Menschheit, d. h. er suspendire seine Aktualität in Beziehung auf sie, um in dieser Raum für die Entwicklung, für den Kampf u. s. w. zu lassen. Von vorn herein finde also noch ein relatives Außereinandersein zwischen dem Logos und dem Menschen statt, damit auch eine relative Löslichkeit beider Faktoren, die sich erst allmählich auf dem Wege jenes Prozesses zur absoluten Durchdringung fortbilde; erst damit erreiche die Gottmenschheit ihre volle Verwirklichung (Dorner 561—566). Dies, sagt Dorner, sei die ältere und genuine Anschauung Luthers gewesen und beruft sich dafür auf dieselben Stellen aus frühern Schriften, die auch wir oben S. 230 ff. vollständig mitgetheilt haben. Nun widerspricht aber diese Anschauung diametral der späteren Lehre Luthers, wie er sie im Sakramentsstreit entwickelt hat, nicht blos in einzelnen Punkten, sondern dem Grundgedanken derselben, insbesondere der Ubiquitätslehre; beide stehen im ausschließenden Gegensatz. Dorner selbst bezeichnet ihr Verhältniß als Widerspruch. Er selbst betrachtet die spätere Form, — es ist die kirchlich gewordene — als einen Rückschritt, „worauf schon deshalb kein besonderes Gewicht gelegt werden dürfe, weil er in den Stellen, wo er aus seiner (eigenen) christologischen Intuition heraus redet, jenes zeitliche anfängliche Außereinander des Logos und des Menschen im Gebiete des Aktuellen so stark hervorhebt". Allein zunächst kann doch nicht bestritten werden, daß Luthers Christologie, wie er sie im Sakramentsstreit entwickelt hat, recht eigentlich seine eigene und eigenste Anschauung ausdrücke. Ist sie ihm doch ganz eigenthümlich, und hängt sie doch — gerade in dieser Form mit den tiefsten praktischen Interessen zusammen, vgl. oben S. 300 und 195; auch hat er sie ja nicht erst durch den Streit gewonnen, sondern den Grundzügen nach schon dazu mitgebracht, wie man deutlich aus dem Sermon von J. 1526 erkennt. Wie ließe sich also eine so völlige Umbildung in der Zwischenzeit von einigen Jahren erklären? — Sodann hat Luther

doch auch in den älteren Stellen, auf die sich Dorner beruft, „jenes Außereinander der beiden Faktoren und jene relative Löslichkeit derselben" nicht selbst ausgesprochen, sondern Dorner erschließt sie als zu Grunde liegende Voraussetzung, insbesondere aus der Weihnachtspredigt (S. 232), und ich gebe vollkommen zu, daß man, die Stellen für sich betrachtet, sie daraus folgern könne. Allein nun finden wir einerseits in den gleichzeitigen Schriften zahllose Aeußerungen, die in völligem Einklang mit den späteren über Menschwerdung und Person Christi stehen (wenn sie auch der Ubiquität noch nicht gedenken), dagegen mit „jener successiven Ineinsbildung" u. s. w. sich schlechterdings nicht vereinigen lassen, andrerseits gibt Dorner selbst zu, daß Luther „diesen Gedanken nicht ausgeführt und ausgebeutet habe"; er sagt ausdrücklich, „es sei nicht zu bestreiten, daß das Bild des ganzen einigen Christus (d. h. des vollendeten Gottmenschen) für Luthers Glaubensleben die centrale Intuition ausmacht, die Seite des Werdens aber noch zu wenig dialektisch durchgebildet und durchgedacht ist" 565. Eben daraus ergibt sich mir nun der entgegengesetzte Schluß: nämlich, daß jenen Stellen noch nicht die eigenthümliche Christologie Luthers entnommen werden könne, sondern sie liege noch jenseits derselben; es sind einzelne, durch bestimmte Schriftstellen veranlaßte Aeußerungen, deren Zusammenhang mit seiner christologischen Grundanschauung Luther damals sich wohl kaum klar gemacht hat. Hätten sie, wie Dorner will, den eigentlichen Kern derselben gebildet, so ließen sie ihn gar nicht zu dem Begriff der persönlichen Vereinigung gelangen, den er durchgehends vertritt. Sie sind aber zugleich bedeutsame christologische Bildungstriebe (Nebentriebe) und legen uns die Frage nahe, wie das Wahre, das sie enthalten, in Einklang zu bringen sei mit der Wahrheit seines Grundgedankens. So wenigstens stellt sich mir die Frage — wie ich sie löse, zeigt das Obige. Vgl. übrigens S. 233.

Zu S. 369 ff. Ich hatte anfangs beabsichtigt, die Apologie des kirchlichen Lehrbegriffes, wie ich sie in den Beiträgen

vom J. 1845 gegeben, hier anhangsweise mitzutheilen. Ich begnüge mich jedoch statt dessen damit, auf sie zu verweisen.

In der That haben sich auch die meisten der dort zurückgewiesenen Anklagen seitdem erledigt: der Tadel, daß die kirchliche Lehre von zwei gegen einander absolut differenten Naturen ausgehe, daß sie Wesen und Eigenschaften in Gott trenne, daß sie die wesentliche Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur des Erlösers vernichte oder in das Göttliche auflöse. Nur der alte Einwand, „daß die communicatio idiomatum entweder eine wesentliche, essentielle, oder eine blos nominelle sei, ein tertium aber zwischen beiden, wie es die Concordienformel mit ihrem „reell und personell" bezeichnen," etwas Undenkbares sei, dieser Einwand ist von Dorner in einer etwas andern Form erneuert worden; er tadelt an der Christologie der Concordienformel das Schwanken darüber: „ob die Menschheit das Göttliche wirklich zu eigen erhalte, oder nicht." Dem Monophysitismus gegenüber heiße es: die menschliche Natur erhalte die Eigenschaften nicht als wesentliche, in ihr selbst seiende, sondern sie bleiben ewig nur der göttlichen eigen — und so sehe man nicht, daß die menschliche wirklich etwas zu eigen erhalten hat, in dessen Kraft sie walten kann; hingegen, wo es darauf ankomme, zu beschreiben, wie innig durch die unio die gottmenschliche Lebenseinheit geworden sei, da werde aufs stärkste gesagt, daß Alles gemeinsam sei, ja daß durch die communicatio idiomatum eine Einigung der Naturen bewirkt sei." So Dorner 715. Indessen rechtfertigt sich die Concordienformel selbst ausreichend gegen diesen Tadel. Das Letztere, die reale Einheit der Naturen, ist offenbar ihre eigentliche Tendenz, denn die ganze Lehre von der communicatio idiomatum will nichts anders sein als die begriffliche Aussage des Glaubenssatzes: Christus ist der Mensch, welcher Gott ist —, wahrer Gott und Mensch in Einer Person. Deshalb lehrt sie eine reale Mittheilung, denn ohne eine solche wäre der Mensch nicht Gott. Andrerseits aber hört er damit nicht auf, Mensch zu sein. Eine wesentliche Mittheilung

aber in dem von der Concordienformel abgewiesenen Sinne höbe die Wahrheit der menschlichen Natur auf und verwandelte sie in die göttliche. Denn inhärirten der menschlichen die göttlichen Eigenschaften in der Weise, wie sie Gotte selbst eignen, als die Bestimmtheiten seines Wesens, m. a W. wäre sie an und aus sich selbst allmächtig, allweise u. s. w., so wäre sie eben selbst das Absolute — mithin Christus nicht mehr der Mensch, welcher Gott ist. Diesen Irrthum will die Concordienformel abweisen, indem sie sagt, die communicatio sei nicht essentialis, nicht transfusio physica, wie ihn die Gegner aufbürden, und hat damit ganz recht. Keineswegs aber will sie damit ihre obige Aussage von der Realität der Mittheilung zurücknehmen, sie will nicht überhaupt läugnen, daß die durch die unio gesetzte Gemeinschaft eine wesentliche sei, sondern nur, daß sie nicht wesentlich sei in dem oben bezeichneten Sinne. Und dieß muß sie ablehnen, wenn anders die Thesis: der Mensch Jesus ist Gott, bestehen soll. Ich sehe daher in jenem sogenannten „Schwanken" der Concordienformel nichts als den Ausdruck für die Einzigartigkeit der Person Christi, gegenüber zwei irrigen Fassungen, die dieselbe gefährden. Ganz in diesem Sinne spricht sich auch die Erfurter Apologie aus: gäbe es kein solches Mittleres zwischen essentiell und nominell, dann könnte überhaupt die Gottmenschheit Christi nicht bestehen. Vgl. Christol. Beitr. 58 ff.

Zu S. 460. Vgl. Nikolai C. 4. §. 13: „Kann Gott der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, und das allerwesentlichste Wesen mit der Fülle seiner Gottheit ganz und vollkommen in seinem angenommenen Fleisch sein, daß er nirgend sei außer dem Fleisch, und gleichwohl von solchem Fleisch nicht werden bedrückt, umschrieben und eingeschloßen, so vermag er auch innerhalb dem Fleisch, nach göttlicher Art in ihm selbst allen Creaturen gegenwärtig zu sein, daß eben darum Himmel und Erden, sammt allem was darinnen ist, hierum nicht dürfen den Schein haben, als wären sie in das Fleisch Christi räumlich versperret, eingedrückt und eingeschlossen.

Nun wohnet ja Gott (der da ist das ens entium, das allerwesentlichste Wesen, oder das Wesen aller Wesen, von welchem und in welchem alle Creaturen ihr Wesen und Erhaltung haben) mit der ganzen Fülle seiner Gottheit in dem persönlich angenommenen Fleische, daß er nirgend ist außer dem Fleisch, und bleibet gleichwohl unendlich, unumschrieben, uneingeschlossen, ungefangen, und von dem Fleisch unbedrückt und ungezwungen. Aus welchem folget, daß er auch innerhalb dem Fleisch, Himmel und Erden in ihm selbst mit seiner unräumlichen Gegenwart erfüllen kann, ohne alle Eindrückung und Einsperrung oder Einschließung Himmels und Erden in sein angenommen Fleisch. — Ebendas. „Gleichwie des Menschen Seele nicht vom Leibe ausfähret, wenn sie in ihr selbst durch den eingebildeten Himmel und eingebildeten Erdboden allenthalben gegenwärtig ist, sondern bleibet in ihrem Leibe, und verrichtet solche Gegenwart innerhalb dem Leibe in ihr selbst oder mitten in dem Licht ihrer inwendigen Gedanken, also verhält sichs auch etlicher Gestalt mit der allenthalbigen Gegenwart des eingebornen Sohnes Gottes in seinem angenommenen Fleisch: nämlich, weil er ist Mensch worden, und mit der Fülle seiner Gottheit (damit er Alles in Allem erfüllet) nirgend mag außer seinem persönlich angenommenen Fleisch statuirt noch gesucht werden, sondern leiblich darin als in seinem persönlichen Tempel wohnet, als wird hieraus klar und offenbar, daß er demnach auch nirgend außer dem Fleisch durch Himmel und Erden sich erstrecke noch ergieße, sondern daß er innerhalb dem Tempel seines Leibes, in ihm selbsten illocaliter, oder unräumlicher Weise allenthalben sei, und Himmel und Erden erfülle".

Zu S. 461. Nikolai Cap. III. §. 65. Der dritte Himmel ist die triumphirende Kirche — das Paradies. — „Ist derselbe nicht räumlich weit von uns abgesondert, so muß er den pilgrimirenden Christen auf eine unräumliche Weise etwa gegenwärtig sein? Antwort: Darauf sage ich Ja, und sollt demnach wissen, daß unseres lieben Gottes ewig währendes Freudenreich (da das himmlische Jerusalem oder die triumphirende Kirche mit umfangen

wird, und da der Allmächtige sich läßt in ewiger Freude und Wonne von Angesicht zu Angesicht sehen) nicht ist von der pilgrimirenden Kirche oder von den wallenden Christen und Kindern des Lichts in diesem Jammerthal leiblicher und räumlicher Oerter nach, weit abgesondert und abgelegen, sondern ist nahe um uns und hat uns allenthalben umgeben, daß ein gläubiger Christ mit Wahrheit sagen kann: Ich bin schon selig und bin schon im Himmel, den Gott bereitet hat seinen Auserwählten, doch nur mit dem Unterschied, daß in Gottes Himmelreich Moses, Enoch, Elias sammt allen triumphirenden Heiligen im Schauen wandeln, errettet von aller Angst und Gefahr dieses vergänglichen Lebens; ich aber wandele in demselben Reich Gottes noch durch den Glauben und nicht im Schauen, bin aber getrost allezeit und habe viel mehr Lust außer dem Leibe zu wallen und daheim zu sein bei dem Herrn, 2. Corinth. 5.

§. 66. „Bist du denn der Meinung, daß ein gläubiger Christ auf Erden schon im Himmel sei?

Antwort: Im dritten Himmel ist er noch nicht, sondern allein im ersten und anderen Himmel. Denn nach seinem leiblichen Wandel schöpft er Athem aus der Luft und geneußt also des ersten Himmels. Auch ist er im anderen Himmel, das ist, in der streitenden Kirche, da er sich hält zum geoffenbarten Wort und heiligen Sacramenten mit rechtem Glauben und gottseligem Leben. Des dritten Himmels ist er noch nicht fähig und wandelt noch nicht darin bis nach seinem Abschied von dieser Welt; gleichwohl aber darf er nicht denken, daß die himmlische Klarheit, Freude und Wonne des himmlischen, freudenreichen Paradieses über etliche hundert tausend Meilen und über alle sichtbare Himmel räumlich weit von ihm sei, sondern er hat's unräumlicher Weise gegenwärtig, auf dieser Welt im Glauben, und, sobald als er stirbet, hat's die Seele für sich zugegen im Schauen. — — — Nicht anders gehet es dabei mit den auserwählten Seelen zu, als wie mit der Geburt des natürlichen Menschen. Auf dieser Welt liegt ihr himmlisch Leben und Seligkeit

(wie Paulus redet) in Gott verborgen, sintemal Gottes Wort ist ihr Uterus, ihr mütterlicher Leib und geistliche Behausung. Dazu ist sie auch mit dem alten Adam und sterblichem Leibe, als mit einer alten Haut, umgeben, daß sie die himmlische Seligkeit nicht sehen kann, sondern wandelt nur im Glauben und nicht im Schauen. Sobald sie aber ihren Leichnam durch den zeitlichen Tod, als eine Hütte, abgeleget hat, da ist sie aus dem Reich des Glaubens in das Reich des Schauens geboren und siehet augenscheinlich die Herrlichkeit Gottes, hält Gespräch mit den heiligen Engeln, hat die himmlische Freude vor ihren Augen gegenwärtig und kann sich deren nicht genugsam verwundern".

„Ja, es ist das ewige Leben eines gottseligen Christen (sobald er in dem Herrn entschläft) recht wie eine Eröffnung der Augen und Aufschließung der Ohren, daß die Seele siehet, als wäre sie bisher taub gewesen. Denn gleich als wenn die helle, klare Sonne irgend einen tauben und blinden Menschen mit ihrem Glanz und Schein umfinge; desgleichen, wenn allerlei Saitenspiel, Cymbeln, Harfen, Orgel und dergleichen mit voller Macht vor seinen Ohren klängen, solches Alles könnte der arme Mensch weder sehen noch hören wegen seiner Blindheit und Taubheit, und doch gleichwohl, so lebte er mitten in dem klaren Sonnenschein und mitten unter den lieblichen Spielleuten. Wenn nun ein guter Arzt käme, der den Staar stäche und risse dem Blinden das dicke, hinderliche Fell von seinen Augen und eröffnete ihm die Ohren, daß er das Licht plötzlich sehen und den lieblichen Schall hören könnte, was meinest du, daß er denken würde? Sonderlich da er sähe den hellen Tag, die liebe Sonne, die schöne Welt und hörete die wohllautenden Cymbeln, Posaunen, Schalmeien und dergleichen Instrumente um sich her? Da würde er bekennen und sagen: Sein voriges Leben wäre der halbe Tod gewesen, und nun befinde er's erst, was Leben heißt. Also kannst du dir auch fein einbilden den unterschiedlichen Zustand unseres himmlischen Lebens. Denn es ist ein recht gläubiger Christ auf dieser Welt schon selig und hat den allmäch-

tigen Herrn Zebaoth, Gott Vater, Sohn und heiligen Geist mit seinen heiligen Engeln als eine himmlische feurige Wagenburg um sich her gegenwärtig, und ist kein Zweifel: die lieben Engel, so um ihn her sind, preisen alle Wege ihren Schöpfer und singen ohne Unterlaß das Heilig, Heilig, Heilig ist Gott, der Herr Zebaoth. Allein kann ein Christ auf dieser Welt solchen himmlischen Glanz, Majestät und Herrlichkeit Gottes und seiner auserwählten Engel nicht leiblich sehen noch hören, dieweil er wandelt im Glauben und nicht im Schauen, und ist dazu (wie die Schrift sagt) mit dem sterblichen Leichnam, als mit einer irdischen Hütte, beschweret: derwegen liegt's an dem, daß er nur den alten Adam ganz ausziehe und durch den zeitlichen Tod aller Dinge von seinem sündlichen Leibe erlöset werde. Alsdann hat er die himmlische Herrlichkeit flugs im Gesicht und schwebt in unaussprechlicher Freude mitten unter den Engeln Gottes".

Druckfehlerverzeichniß.

S. 39. Z. 8. statt der l. „der.
S. 44. Z. 19. statt noch ein Paar l. nur sparsame.
S. 53. Z. 4. statt §. 44. l. §. 46.
S. 116. Z. 12. st. zum Mittel für die Bethätigung s. Gem. mit Gott l. zum Mittel seiner Selbstbethätigung.
S. 130. Z. 4. statt die Fülle l. die unbeschränkte Fülle.
S. 181. Z. 12. v. u. statt selbst l. Er selbst.
S. 203. Z. 16. statt sie l. die Person Christi.
S. 231. Z. 9. v. o. statt dazu l. jetzt dazu.
S. 231. Z. 15. v. u. nach worden zu ergänzen: vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten".
S. 273. Z. 17. nach gibt „der" zu streichen.
S. 283. Z. 8. statt den l. die.
S. 409. Z. 10. v. u. statt isdem l. iisdem.
S. 411. Z. 3. v. u. statt Schriftstellern l. Schriftstellen.

Druckfehlerverzeichniß.

S. 39. Z. 8. statt der l. „der.

S. 44. Z. 19. statt noch ein Paar l. nur sparsame.

S. 53. Z. 4. statt §. 44. l. §. 46.

S. 116. Z. 12. st. zum Mittel für die Bethätigung f. Gem. mit Gott l. und zum zum Mittel seiner Selbstbethätigung.

S. 130. Z. 4. statt die Fülle l. die unbeschränkte Fülle.

S. 181. Z. 12. v. u. statt selbst l. Er selbst.

S. 203. Z. 16. statt sie l. die Person Christi.

S. 231. Z. 9. v. o. statt dazu l. jetzt dazu.

S. 231. Z. 15. v. u. nach worden zu ergänzen: vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten".

S. 273. Z. 17. nach gibt „der" zu streichen.

S. 283. Z. 8. statt dem l. die.

S. 409. Z. 10. v. u. statt jedem l. jeden.

S. 411. Z. 3. v. u. statt Schriftstellern l. Schriftstellen.

Bes. Pag 382 (5 Taf.